

s v 11 K v
w n i-i

Isaiah Berlin (6 iunie 1909, Riga-5 noiembrie 1997, Oxford), filozof şi istoric al ideilor britanic, a emigrat din Uniunea Sovietică în Anglia, împreună cu familia sa, în 1921. A studiat la St. Paul's School, în Londra, apoi, beneficiind de o bursă, la Corpus Christi College, Oxford. La Oxford a fost *fellow* al All Souls College, al New College, profesor de teorie socială şi politică şi fondator al Wolfson College. Filozofia lui politică este preocupată în primul rând de problema libertăţii şi a liberului-arbitru în societăţile din ce în ce mai mecaniciste şi totalitare. în calitate de istoric al ideilor, a primit premiile Erasmus, Lippincott şi Agnelli; a primit, de asemenea, The Jerusalem Prize pentru apărarea, de-a lungul întregii sale vieţi, a libertăţilor civile. A fost Preşedinte al Academiei Britanice, înnobilat în 1957.
Scrieri principale: *Karl Marx: His Life and Environment* (1939), *The Age of Enlightenment* (1956), *Four Essays on Liberty* (1969; trad. rom. *Patru eseuri despre libertate,* Humanitas, 1996), *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories* (1978), *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *The Sense of Reality* (1996; trad. rom. *Simţul realităţii,* 2004), *The Proper Study of Mankind* (1997; trad. rom. *Adevăratul studiu al omenirii,* 2001), *The Roots of Romanticism* (1999), *The Power of Ideas* (2000; trad, rom. *Puterea ideilor,* Humanitas, 2012), *Three Critics of Enlightenment* (2000), *Freedom and its Betrayal* (2002), *Liberty* (2002; trad. rom. *Cinci eseuri despre libertate şi alte scrieri,* Humanitas, 2010), *The Soviet Mind* (2004), *Political Ideas in the Romantic Age* (2006).

Henry Hardy, *fellow* al Wolfson College, Oxford, este unul dintre legatarii literari *{literary trustee)* ai lui Isaiah Berlin. A editat (sau coeditat) multe cărţi ale lui Berlin, inclusiv titlurile menţionate mai sus, şi o ediţie în patru volume din corespondenţa sa. Este coeditor al cărţii *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin* (2007), editor al volumului *The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin* (2009) şi autorul lucrării *În Search of Isaiah Berlin:* A *Literary Adventure* (2018).

Printre romanele lui John Banville se numără *The Book of Evidence* şi *The Sea,* pentru care a primit în 2005 Man Booker Prize, iar mai recent *April in Spain.* Vechi admirator al scrierilor lui Berlin, i-a recenzat multe cărţi.

ISAIAH BERLIN

LEMNUL STRÂMB M OMENIRII

CAPITOLE DIN ISTORIA IDEILOR

Ediţie
de Henry Hardy

Cuvânt înainte
de John Banville

Traducere din engleză
de Andrei Costea

Cuprins

Cuvânt înainte de John Banville
Prefaţa editorului
111 ■ t ■ ■......■ '
Urmărirea idealului
Declinul ideilor utopice in Occident
Giambattista Vico şi istoria culturii
Aşa-zisul relativism al gândirii europene în secolul al XVIII-lea
Joseph de Maistre şi originile fascismului
    Anexă: Violenţă şi teroare
Unitatea Europei şi vicisitudinile ei
Apoteoza voinţei romantice: Revolta împotriva mitului unei lumi
ideale
Nuiaua îndoită: Despre ascensiunea naţionalismului
Anexă la a doua ediţie
    Istoria filozofiei a lui Russell
    Răspuns lui Robert Kocis
    Răspuns lui Ronald H. McKinney
    Scrisori

Lui Jon Stallworthy

[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.

Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieşit niciodată ceva drept.
—IMMANUEL KANT[1]

L Traducerea de mai sus este cea pe care IB o dădea în mod obişnuit. Una mai literală: „Dintr-un lemn atât de strâmb ca acela din care este făcut omul, nimic întru totul drept nu poate fi construit”, Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicherAbsicht”, *Kam's gesammelte Schriften,* Berlin, 1900-, voi. 8, p. 23, rd. 22; v. şi p. 23, mai jos (vezi şi Kant, *Ideea unei istorii universale,* trad. de Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, p. 71: „Din lemn aşa de strâmb cum e făcut omul nu poate fi cioplit nimic cu totul drept” – n. red.). *Cf.* Eclesiastul 7, 13: „Socoteşte cu mintea faptele lui Dumnezeu; cine poate să îndrepte ceea ce El a strâmbat?” (citatele biblice sunt preluate din *Biblia sau Sfânta Scriptură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994-n. red.).

Cuvânt înainte
de John Banville

Isaiah Berlin este unul dintre cei mai entuziasmanţi gânditori ai secolului XX. Eseurile cuprinse în acest volum, scrise pe parcursul a trei decenii, începând cu sfârşitul anilor ’50 şi până în anii '80, discută unele dintre cele mai importante subiecte ale vremurilor noastre. Entuziasmul derivă imediat din tonul unic al vocii lui Berlin, care în scris este acelaşi ca în sala de curs sau la microfon. Vorbea cu o rapiditate înspăimântătoare – Joseph Brodsky spunea că engleza lui era mai rapidă chiar decât rusa, „cochetând cu viteza luminii”„ cu propoziţii de o lungime şi o complexitate rar întâlnite în afara paginilor lui Proust. întotdeauna spunea însă direct ce gândea, iar ideile şi intuiţiile se rostogoleau cu o claritate sclipitoare. „Acest stil de a vorbi repezit şi în salturi”, scrie Michael Ignatieff, biograful său, „este un stil de a gândi: pe măsură ce vorbeşte, îşi delimitează propunerea şi anticipează obiecţii şi nuanţări, astfel încât şi propunerea, şi nuanţările se desfăşoară într-una şi aceeaşi frază simultan”-.

Rezultatul, pentru cititor şi ascultător deopotrivă, e un fel de ameţeală bizară, o senzaţie de spumoasă încântare intelectuală, de parcă ne-am roti într-un carusel minunat de gălăgios. Cine ar fi crezut că o carte cu subtitlul „Capitole din istoria ideilor” ar putea fi într-atât de amuzantă?

încă de la început, Berlin a fost aruncat în toiul lucrurilor, şi acolo a rămas pentru tot restul vieţii. S-a născut în 1909 la Riga, fost port comercial hanseatic, capitala a ceea ce este azi Letonia şi ceea ce constituia pe atunci o provincie a Imperiului Rus. Era singurul copil supravieţuitor al unui cuplu de evrei bogaţi care mai târziu s-au mutat la Petrograd – Sankt-Petersburg –, unde au trăit Revoluţiile din Februarie şi Octombrie 1917. Tânărul Isaiah a păstrat amintiri vii ale acestor evenimente. în februarie, a fost martor când mulţimea antiţaristă a invadat străzile, în drum spre Palatul de Iarnă, şi, deşi avea numai şapte ani, a înţeles ceva din euforia revoluţionară care mătura oraşul.

Experienţa care l-a impresionat însă cel mai profund a fost o confruntare cu violenţa mulţimii, într-o zi spre sfârşitul Revoluţiei din Februarie, în timp ce era plecat la plimbare cu guvernanta. îşi amintea că se oprise să privească un volum de Jules Verne de vânzare la o tarabă din stradă, când o bandă de bărbaţi a trecut în viteză pe lângă el, târând un poliţist îngrozit ce urma să fie linşat. Michael Ignatieff scrie: „Mult mai târziu, în anii ’30, când contemporanii lui erau intoxicaţi cu marxismul revoluţionar, amintirea lui 1917 a continuat să lucreze în el, întărindu-i oroarea faţă de violenţa fizică şi suspiciunea faţă de experimentele

politice, adâncindu-i preferinţa de-o viaţă pentru orice compromis temporizator care să menţină ordinea politică la adăpost de teroare”-.

în anii ’30, familia Berlin se stabilise la Londra, unde emigrase în 1921. Isaiah avea unsprezece ani atunci când au ajuns în Marea Britanie, şi nu vorbea aproape deloc engleză – ştia vreo patruzeci de cuvinte, spunea el mai târziu, inclusiv versurile de la *Daisy Beli (A Bicycle Built for Two)* –, deşi într-un an va deveni fluent în această limbă. A fost un student strălucit, mai întâi la St Paul’s School (Londra) şi apoi la Corpus Christi (Oxford). La 23 de ani este ales *fellow* al Colegiului AII Souls. Avea să-şi petreacă toată viaţa la Oxford, cu excepţia anilor de război, când a lucrat pentru Serviciile Secrete Britanice din New York, apoi la ambasadele britanice de la Washington şi Moscova. La sfârşitul războiului a cunoscut-o pe poeta rusă Anna Ahmatova, o întâlnire legendară, care urma să aibă repercusiuni de durată pentru amândoi şi din cauza căreia Ahmatova a fost tratată tot mai dur de autorităţile sovietice.

Aceste aventurări în marile păduri sălbatice dincolo de luminişul tihnit al gândirii academice i-au atras o anumită dezaprobare din partea comunităţii filozofice profesioniste. într-adevăr, toată viaţa a fost privit de înaltul consistoriu Oxbridge ca fiind întru câtva suspect, deşi printre prietenii lui apropiaţi se numărau filozofii Stuart Hampshire, J.L. Austin şi A.J. Ayer, care, chiar mai mult decât Berlin, era un *bon vivant* şi un petrecăreţ entuziast. Şi a jucat cel mai important rol în înfiinţarea, la 1966, a Wolfson Col lege, Oxford, un proiect pentru care, aşa cum remarcă Ignatieff, „Berlin a trebuit să dovedească o pricepere politică pe care prietenii lui nu ar fi bănuit-o niciodată”[2]. Fondurile pentru colegiu au venit din partea Fundaţiilor Ford şi Wolfson, aceasta din urmă înfiinţată de Sir Isaac Wolfson, preşedinte al Great Universal Stores. Berlin a curtat şi sedus ambele instituţii; nu-i de mirare că o parte a corpului profesoral a ridicat din sprâncene.

Berlin activistul era inseparabil de Berlin filozoful. Era profund interesat şi absorbit de lumea experienţei obişnuite şi credea cu tărie că datoria unui gânditor este să rămână mereu deschis la lecţiile istoriei şi să se implice în politica generală a vremii. Rapoartele de la Washington în timpul războiului au devenit faimoase printre politicienii de la Whitehall sau de la Biroul de Război. Neavând nici un domeniu de expertiză sau o însărcinare specială la ambasadă, Berlin „era liber”, scrie biograful său, „să colinde în toate mediile oficiale din Washington, să ia prânzul, cina, să bârfească, şi, o dată pe săptămână, să asambleze materialul pentru un *digest* al opiniei americane pe care îl trimitea Ia Foreign Office, şi prin el altor ministere din zona Whitehall, inclusiv Biroului Cabinetului”-. Rapoartele lui săptămânale erau citite, printre alţii, de Winston Churchill şi

ministrul de externe, Anthony Eden. Acestea erau versiunile oficiale; în mod clandestin, le nimitea prietenilor săi din Londra şi o altă versiune, „de contrabandă”, cu bârfe care erau, spunea el, „prea uluitoare pentru cetăţenii crepusculari de pe Whitehall”-. imaginaţi-vă cum ar fi fost să primeşti, în mijlocul raţiilor, penelor de curent şi bombardamentelor din timpul nopţii, una dintre *aceste* misive incandescente de dincolo de ocean.

Berlin era deci un soi de amestec ideal între un filozof şi un om practic de afaceri. Dar nu-şi făcea vreo iluzie cu privire la ceea ce se putea realiza deopotrivă în sfera gândirii şi acţiunii. „Putem face doar ce putem face: dar trebuie să o facem, în ciuda greutăţilor.”- Ştia că era puţin probabil ca viziunea lui prudent melioristă asupra problemelor omenirii să dea palpitaţii tinerilor cu bune intenţii, şi că sigur nu avea să-i oprească pe „profeţii cu armate în spate”[2]. Dar a continuat să susţină că „poate cel mai bun lucru pe care îl avem de făcut este să încercăm să promovăm un soi de echilibru, în mod necesar instabil, între diversele aspiraţii ale grupurilor divergente de oameni – să le împiedicăm măcar pornirea de a se extermina unul pe altul şi, pe cât posibil, de a se răni unul pe altul”. Berlin recunoaşte că „acesta nu este însă, *prima facie,* un program teribil de incitant [...], nu este un strigăt de luptă pătimaş care să inspire oamenii la sacrificiu, martiriu şi fapte eroice”—. Dar poate că este maximumul a ce putem face, şi, ca atare, trebuie desigur făcut, aşa cum chiar el spunea.

Preceptul central al filozofiei politice şi sociale a lui Berlin este, ca orice principiu solid, cu totul şi cu totul simplu, iar Berlin îl afirmă iar şi iar pe tot parcursul operei sale. Crede în ceea ce el numeşte doctrina pluralismului, pe care o preţuieşte în cel mai înalt grad. în primul eseu de aici, intitulat ironic „Urmărirea idealului”, îşi stabileşte o definiţie limpede a ceea ce înseamnă pluralism:

> ideea că există multe scopuri diferite pe care oamenii le pot urmări rămânând în continuare pe deplin raţionali, pe deplin oameni, capabili să se înţeleagă unul pe celălalt, să aibă compasiune unul faţă de celălalt şi să se lumineze unul pe altul [...]. Comunicarea în timp şi spaţiu între culturi este posibilă doar întrucât ceea ce face ca oamenii să fie umani le este comun tuturor şi se aşterne între ei ca o punte.—

Pericolul, desigur, este ca pluralismul să fie confundat cu relativismul – relativismul pur, am fi tentaţi să zicem şi în „Urmărirea idealului”, ale cărui idei principale îşi vor găsi ecou pe tot parcursul acestei culegeri, Berlin este hotărât să facă o distincţie între cele două, şi să ne facă să recunoaştem şi să-i acceptăm distincţia. Gânditori precum Vico şi Herder, scrie el, şi chiar mult-denigratul Machiavelli, susţin că membrii unei culturi pot să înţeleagă cu uşurinţă „valorile, idealurile, formele de viaţă ale unei alte culturi sau societăţi, fie ea şi îndepărtată în timp sau

spaţiu"—. Aceste valori „străine", „nefamiliare" ar putea fi considerate inacceptabile, „dar dacă [oamenii] îşi deschid suficient minţile pot pricepe cum cineva poate să fie pe deplin fiinţă umană, o fiinţă cu care se poate comunica, şi în acelaşi timp să trăiască în lumina unor valori atât de diferite – care, cu toate acestea, pot fi văzute drept valori, scopuri de viaţă, prin înfăptuirea cărora oamenii se pot împlini"—. Aceasta este concepţia pluralistă; relativismul este cu totul altceva: „înţeleg prin relativism o doctrină conform căreia judecata unui om sau a unui grup, fiind expresia sau afirmarea unui gust, a unei atitudini emoţionale sau a unei perspective, este doar ceea ce este, fără vreun corelat obiectiv care să-i determine adevărul sau falsitatea"—. Aşa cum insistă în altă parte, „Există o lume a valorilor obiective"—.

Robert Silvers, editorul *New York Review of Books* şi prieten bun cu Berlin, îşi aminteşte cum acesta îi povestea că într-o seară, la o masă în Oxford, oaspeţilor li s- a cerut să numească un personaj din trecut cu care şi-ar fi dorit cel mai mult să ia cina. Berlin, fără nici o ezitare, l-a numit pe William James. Nu este surprinzător că cel ce a scris *A Pluralistic Universe* îi părea un tovarăş de cină ideal acestui adept recent al pluralismului. Ne reaminteşte de asemănările dintre aceste două figuri minunate, înţelepte şi binevoitoare. James, la fel ca Berlin, a fost un filozof profund implicat în viaţa obişnuită a oamenilor, şi Berlin ar fi fost cu siguranţă de acord cu James, care recomanda „incompletitudinea, «mai multul», incertitudinea, nesiguranţa, posibilitatea, faptul, noutatea, compromisul, remediul şi succesul"— ca deziderate ale unei vieţi împlinite şi utile. Amândoi manifestau un entuziasm faţă de varietate şi heterodoxie, o deschidere faţă de lume, exemplară şi emoţionantă totodată.

Ca toate cărţile incitante. *Lemnul strâmb al omenirii* îşi are eroii şi antieroii ei, dar, dată fiind subtilitatea minţii autorului şi amploarea temperamentului său, aceştia variază în ticăloşia şi eroismul lor, şi uneori îşi schimbă chiar rolurile. Antologia este frumos construită – ce editor devotat, scrupulos şi creativ are Berlin în Henry Hardy — şi formează un arc clasic.— Cheia de boltă este eseul magistral despre Joseph de Maistre, unul dintre cele mai bune ale lui Berlin.— Această figură înspăimântătoare intrase oarecum într-un con de umbră până când Berlin, cu toate rezervele şi avertismentele cuvenite, l-a scos iarăşi la lumina zilei pentru a ne umple de şoc şi de groază. Scriere asupra căreia a lucrat vreme de mai multe decenii şi pe care a lăsat-o deoparte în 1960 pentru revizuiri ulterioare care nu au mai fost făcute, eseul reconstruieşte firele răsucite ale gândirii neîndurător de feroce a lui Maistre, deopotrivă atavică şi profetică. Catolic ultramontanist, Maistre a aruncat blesteme elegant formulate asupra revoluţionarilor, romanticilor, empiriştilor, liberalilor, tehnocraţilor, seculariştilor, egalitariştilor, păstrându-şi simpatia

numai pentru papă, sau cel puţin pentru papalitate, pentru iezuiţi şi pentru puţinii antédiluvien! rămaşi în viaţă, ca el – *„français, catholique, gentilhomme”—,* aşa cum îl descrie Berlin –, pe care poţi conta că o să se opună spurcatului val modern. Eseul este splendid, în egală măsură înviorător şi alarmant, şi ni-l arată pe Berlin în cea mai bună formă, exhaustiv şi lucid.

Oare a fost ultimul dintr-un şir lung, ultimul punct din măreaţa şi melodioasa frază şerpuită pe care intelectualii evrei au scris-o încă de când Moise a coborât de pe munte purtând tablele legii? Una dintre cele mai admirabile trăsături ale sale era autodeprecierea lui nemiloasă şi plină de umor, chiar dacă uneori avea un iz uşor nesincer. „Nu am nici cea mai mică încredere în nimic din ce scriu”, spunea unui corespondent. „Exact cum e cu banii – dacă ţi-i faci singur, par falşi.”— în cazul operei lui, noi, cititorii, avem privilegiul de a putea să nu fim de acord. Puţine voci mai autentice şi mai fascinante au răsunat în secolul însângerat căruia tocmai i-am supravieţuit, la mustaţă.

2. „Isaiah Berlin at Eigthy”, *New York Review ofBooks,* 17 august 1989, pp. 44-45, la p. 44.

3. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life,* London/New York, 1998, p. 4.

4. *Ibid,* p. 24.

5. *Ibid,* p. 264.

6. *Ibid.,* p. 112.

7. Scrisoare de la H.G. Nicholas către Berlin, 21 mai 1943, citată la *ibid.,* p. 113.

8. 47, mai jos (orice alte numere simple de mai jos se referă tot la prezentul volum).

9. 27.

10. 80.

11. 38.

12. 37.

13. 37-38.

14. 116.

15. 38.

16. William James. *Manuscript Lectures,* Cambridge, Mass., 1988, p. 426.

17. Aşa cum remarca Alan Bullock, cât de nimerit este ca un volum intitulat *Lemnul strâmb al omenirii* să se termine cu un eseu numit „Nuiaua îndoită”!

18. în 1960, a propus eseul la *Journal (or the History of Ideas,* care practic l-a refuzat, cerând decupaje şi revizuiri atât de drastice, încât a fost forţat să abandoneze încercarea de a-l publica. Aşa cum remarca Henry Hardy, este ca şi cum *Journal of Theology* ar refuza una dintre epistolele Sfântului Pavel pe motiv că ar fi prea repetitivă şi ar trata prea multe idei familiare.

19. 130-131.

20. Scrisoare a lui Berlin către Jack Stephenson, 21 ianuarie 1963, citată de Ignatieff, *op. cit.* (vezi p. 11, nota 2), p. 262.

Prefaţa editorului

Să nu fii alfa, nici omega să nu fii,
—VISAT DE J.L. AUSTIN—

Această carte şi-a început viaţa ca al cincilea din patru volume. La sfârşitul anilor ’70, în seria de patru volume care începuse sub numele colectiv de *Selected Writlngs*[2] *^,* am adunat majoritatea eseurilor pe care Isaiah Berlin le publicase şi care nu apăruseră până atunci sub formă de carte. Multele lui scrieri erau răsfirate, adesea prin locuri obscure, majoritatea erau epuizate, şi doar şase eseuri fuseseră până atunci adunate şi reeditate.— Aceste patru volume, împreună cu lista publicaţiilor sale inclusă într-unul dintre ele *(Against the Current)—,* prima ediţie a prezentului volum, un volum de lucrări mai scurte— şi cinci volume în care am publicat mare parte din lucrările lui pe atunci inedite— au făcut mai accesibilă o mult mai mare parte din opera sa.

Prezentul volum – publicat pentru prima oară în 1990 şi dedicat, ca şi *Against the Current,* istoriei ideilor – a fost efectiv, chiar dacă nu formal, un volum suplimentar al seriei de *Selected Writings.* Conţine un eseu de tinereţe care nu fusese niciodată publicat, trei eseuri scrise în anii ’80 şi patru eseuri excluse din *Against the Current* din diverse motive pe care le-am explicat în prefaţa mea la acel volum: trei dintre acestea patru deveniseră din fericire disponibile între timp pentru reeditare colectivă; al patrulea, „The Bent Twig” („Nuiaua îndoită”), omis doar pentru că era prea asemănător unui alt eseu cu aceeaşi temă din volum (naţionalismul), are cu toate acestea un conţinut distinct, şi şi-a câştigat un loc deplin în această companie diferită.

Eseul despre Joseph de Maistre, publicat aici pentru prima oară, a avut parte de o lungă gestaţie, începând din 1940, dacă nu mai devreme, şi a fost lăsat deoparte în 1960 ca având nevoie de revizuire suplimentară, după ce fusese respins din motive de lungime şi conţinut de *Journal of the History of Ideas.* Cu toate acestea, eseul era aproape gata de publicare şi avea un conţinut atât de valoros, încât ni s-a părut potrivit să îl includem aici. Autorul a adăugat unele pasaje noi şi a revenit asupra altora, însă eseul nu a trecut printr-o revizuire care să ţină pe deplin cont de cercetarea ulterioară cu privire la Maistre; în orice caz, nu i-au fost afectate tezele centrale.

Detaliile publicării originale a eseurilor reeditate sunt după cum urmează:

„The Pursuit of the Ideal”, citit în versiune prescurtată la 15 februarie 1988 la ceremonia din Torino la care autorul a primit primul Premiu Internaţional Senator Giovanni Agnelli „pentru dimensiunea etică în

societăţile avansate”, publicat privat de Fundaţia Agnelli (în engleză şi italiană) şi apărut şi în *New York Review of Books,* 17 martie 1988.

„The Decline of Utopian Ideas in the West”, publicat la Tokyo în 1978 de Fundaţia Japoniei, retipărit în J.M. Porter şi Richard Vernon (eds.), *Unity. Plurality and Politics: Essays in Honour of F.M. Barnard,* Croom Helm, London/Sydney, 1986.

„Giambattista Vico and Cultural History”, contribuţie pentru Leigh S. Cauman *et al.* (eds.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser,* Hackett, Indianapolis, 1983.

„Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought”, apărut întâi în *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3 (1980), retipărit în formă revizuită în L. Pompa şi W.H. Dray (eds.), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History,* University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981.

„European Unity and its Vicissitudes”, cuvântare ţinută pe 21 noiembrie 1959 la al treilea Congres al Fondation Européenne de la Culture la Viena, publicat sub formă de broşură de Fundaţie (în engleză şi franceză) la Amsterdam în acelaşi an.

„The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt against the Myth of an Ideal World”, publicat în traducere italiană în *Lettere italiane* 27 (1975), apare pentru prima oară în forma originală în engleză în prezentul volum.

„The Bent Twig: On the Rise of Naţionalism”, apărut în *Foreign Affairs* 51 (1972).

întrucât aceeaşi temă sau teme asemănătoare figurează în contexte diferite, unele dintre discuţiile din aceste eseuri, la fel ca în celelalte volume, se suprapun inevitabil într-o anumită măsură. Fiecare eseu a fost scris ca element independent, nu se bazează pe capitolele precedente şi nu le anticipează pe următoarele. în afara unor corecturi necesare, eseurile deja publicate reapar, în esenţă, în forma lor originală, cu adăugirea referinţelor bibliografice acolo unde ele lipseau.—

în această ediţie se adaugă anexa, care include atât scrieri neadunate înainte şi care mi se pare că stau bine alături de conţinutul principal, cât şi scrisori care aruncă mai multă lumină asupra temelor sau eseurilor discutate. Recenzia plină de virtuozitate la *Istoria filozofiei occidentale* de Russell ne spune multe despre propria concepţie asupra filozofiei şi filozofilor despre care discută Russell şi redă tranşant punctele forte şi punctele slabe ale acestuia. Răspunsurile publicate pe care le-a dat lui Robert Kocis şi Ronald H. McKinney, precum şi scrisoarea către Beata Polanowska-Sygulska oferă o clarificare utilă a noţiunii lui de natură umană – felurile în care ea este comună tuturor, măsura în care diferă de la grup la grup, de la individ la individ. Relaţia, în gândirea lui Berlin, dintre identitate şi diferenţă între oameni rămâne să fie stabilită pe deplin şi clar, şi aceste scrieri (printre altele) sunt o sursă importantă în acest sens. Scrisorile către Alain Besançon şi Piero Gastaldo dezvoltă

aspecte ale viziunii lui despre Joseph de Maistre, iar o scrisoare către Geert van Cleemput clarifică părerile lui cu privire la conştiinţa naţională (benignă) ca opusă naţionalismului (malign). Mulţumesc lui Al Bertrand pentru ajutorul acordat în selectarea lor.

Din moment ce această nouă ediţie a fost revizuită, paginaţia diferă de cea a primei ediţii. Asta i-ar putea incomoda pe cititorii care încearcă să urmărească referinţele la prima ediţie. Am publicat deci o concordanţă a celor două, astfel încât referinţele să se poată echivala:

<http://berlin.wolf.ox.uk/
published_works/cth/concordance.html>.

Titlul volumului vine (la sugestia mea) din pasajul favorit din Kant al lui Berlin (în traducerea pe care el o prefera): „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieşit niciodată ceva drept”—. Berlin a atribuit întotdeauna această traducere lui R.G. Collingwood, dar se pare că nu a lăsat neatinsă versiunea lui Collingwood. Citatul nu figurează în nici una dintre scrierile publicate ale lui Collingwood, dar printre scrierile lui nepublicate se găseşte o prelegere despre filozofia istoriei, datată 1929, în care apare următoarea traducere: „Din lemnul răsucit al naturii omeneşti nu se poate face ceva drept”—. Probabil că Isaiah Berlin a luat parte la acel curs şi a fost marcat de acest pasaj, care apoi i s-a copt în memorie.

Am primit ajutorul generos al multor cărturari în alcătuirea acestui volum. Roger Hausheer, fără a cărui pledoarie eseul despre Maistre nu ar fi fost inclus, m-a ajutat şi în alte feluri, prea multe şi variate pentru a fi precizate. Leofranc Holford- Strevens a dat răspunsuri imediate la mai multe întrebări obscure asupra cărora aş fi petrecut altfel multe ore, în unele cazuri fără succes. Richard Lebrun mi-a împărtăşit cu uimitoare generozitate şi eficienţă din vasta sa expertiză despre Maistre. Frederick Barnard a fost de mare ajutor în privinţa lui Herder şi Locke. Pentru soluţii la probleme precise le sunt îndatorat lui John Batchelor, răposatului Clifford Geertz, lui David Klinck, Jean O’Grady, John M. Robson şi Cedric Watts. Soţia mea de atunci, Anne, a recorectat manuscrisul cu bunăvoinţă. Pat Utechin, răposatul secretar al autorului, şi-a oferit, ca de obicei, sprijinul generos şi indispensabil. Dacă vreunul dintre cei numiţi în acest paragraf au murit fără ca eu să o ştiu, îmi cer iertare umbrei lor pentru a nu fi semnalat acest fapt.

Henry Hardy
Heswall, aprilie
2012 (cu actualizări
ulterioare)

21. „Pretending”, *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. suplimentar 32 (1958), p. 278, n. 16 („Am visat un vers care ar putea fi un motto pentru o filozofie sobră”).

22. *Russian Thinkers* (co-editat cu Aileen Kelly), London/New York, 1978; ed. a 11-a, London etc., 2008, *Concepts and Categories: Philosophical Essays,* London, 1978; New York, 1979; ediţia a doua, Princeton, 2013, *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* London, 1979; New York, 1980; ed. a Il-a, Princeton, 2013 şi *Personal Impressions,* London, 1980; New York, 1981; ediţia a Il-a adăugită, London, 1998; Princeton, 2001; ediţia a treia, adăugită, London/Princeton, 2014. Prezentul volum a fost prima oară publicat la Londra în 1990 şi la New York în 1991; ediţia a doua, Princeton/London, 2013.

23. *Four Essays on Liberty* (1969), acum inclusă în *Liberty,* Oxford şi New York, 2002, şi *Vico and Herder* (1976), acum inclusă în *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder,* London/Princeton, 2000; ediţia a doua, Princeton/London, 2013. Alte colecţii apăruseră doar în traducere.

24. Versiunea tipărită cea mai la zi a apărut în prima ediţie de la Princeton University Press (2001), dar este postată şi într-o formă actualizată regulat în *The Isaiah Berlin Virtual Library,* <http://berlin. wolf.ox.ac.uk/>, şi în formă interactivă pe site-ul oficial al Isaiah Berlin Literary Trust, *Isaiah Berlin Online,* <https://isaiah-berlin.wolfson. ox.ac.uk/>.

25. *The Power of Ideas,* London/Princeton, 2000; ediţia a doua, Princeton, 2013.

26. *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism,* London, 1993; New York, 1994 – acum inclusă in *Three Critics of the Enlightenment* (vezi p. 19, nota 3) – *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History,* London, 1996, New York, 1997; ediţia a doua, Princeton, 2019, *The Roots of Romanticism,* London/Princeton, 1999; ed. a Il-a, Princeton, 2013, *Freedom and its Betrayal,* London/Princeton, 2002; ediţia a doua, Princeton, 2014, şi, în sfârşit, *The Soviet Mind,* Washington, 2004; ediţia a doua, Washington, 2016, al cărei cuprins fusese în parte publicat înainte, uneori sub pseudonim. Există şi o colecţie din toate operele lui ce îşi propune să ofere „esenţa” lui Isaiah Berlin: *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (co- editatâ cu Roger Hausheer), London, 1997; New York, 1998; ed. a Il-a, London, 2013.

27. în ediţiile anterioare ale cărţii nu apăreau referinţe pentru „The Pursuit of the Ideal” şi „The Apotheosis of the Romantic Will”, eseuri publicate fără note în original. S-au adăugat referinţe pentru includerea lor ulterioară în *The Proper Study of Mankind* (vezi p. 20, nota 3), şi acum sunt adăugate şi aici.

28. Pasajul original în germană, împreună cu o traducere mai literală, apare ca epigraf la p. 9.

29. Trebuie adăugat că, iniţial, Collingwood a scris „strâmb”, ca apoi să taie (e încă lizibil) şi să înlocuiască cu „răsucit”. înlocuirea ar putea fi ulterioară susţinerii prelegerii; sau acelaşi pasaj ar fi putut fi folosit într-o altă prelegere, într-o altă versiune care nu ne-a parvenit. Probabil nu vom afla niciodată adevărul. Aş vrea să le mulţumesc lui W.J. van der Dussen, pentru că mi-a arătat unde să caut în manuscrisele lui Collingwood, şi Teresei Smith, fiica lui Collingwood şi executorul său literar, pentru că mi-a permis să citez această frază. Documentele lui Collingwood sunt depuse la biblioteca Bodleian. Oxford: cota pentru prelegerea respectivă, clasată „II

(T.T. 1929)”. este „Dep. Collingwood 12/6”, şi citatul apare pe foaia 3, reprodusă alăturat, din nou cu permi-siunea şi prin bunăvoinţa Teresei Smith.

reconciliation of man's social and individualistic tendencies, ensuring him the greatest possible degree of individual freedom together with the greatest possible degree of social protection. Kant was no doubt thinking of Rousseau, who stated the problem of political theory thus:— "To find

ipdL-Uo,.^

a form

person & property of each associate, & in virtue of which everyone, while uniting himself to all, only obeys himself & remains as free as before" (Contrat social, I, vi). In civil society, he says, each man interferes with the rest only in such a way as to stimulate them to self-improvement, like trees in a wood, which by depriving each other of light & air compel each other to grow taller and develop long straight stems. But the development of such a civil society of free and equal persons is an exceedingly difficult matter, for man is a brute that needs a master to restrain and dominate his brutishness; but he can only have human masters, and the supreme master of all is still only a man. Out of the cross-grained timber of human nature nothing

julà XU^f ÙX^ k J^uii'. \Vc Gx.L <Z -uy w ¿k?Uo ^t't^ t<

A>.w<^ A «r^Ttar ^e/eÇ

/i-ui. jov^et^ A *ftd:*^ ivvup-u/ Í

not by a change of heart in men, but by the building-up of a system of international relationships governed by law. And the process of creating this system, once more, is set going by the operation of man's conflicting social instincts. War is an attempt — not an attempt on the part of men, but an attempt on the part of nature — to bring about new international relations by the destruction of the old, and so by degrees to approximate to a perfect international society. Kant seems to

Post-scriptum

Mulţumesc domnului profesor Reiji Matsumuto, traducătorul în japoneză al eseului „Joseph de Maistre şi originile fascismului”, pentru că mi-a atras atenţia asupra unei neclarităţi din nota 1, p. 171. Ar fi trebuit să precizez în mod explicit că doar primele zece cuvinte ale citatului sunt o parafrază la Montesquieu. care a scris „Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir de fruit, ils coupent l’arbre au pied, et cuillent le fruit” („Când sălbaticii din Louisiana vor fructe, taie copacul de la rădăcină şi le culeg”); la rândul lui, acest fragment este inspirat dintr-o scrisoare din 9 noiembrie 1712 a părintelui Gabriel Marest către părintele Germon, *Lettres édifiâmes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionaires de la Compagnie de Jésus* (Paris, 1702-1776), vol. 11, p. 315 (găsim o scurtă referinţă la ea, dar nu şi citatul, într-o notă din *De l’esprit des lois,* încă de la prima ediţie): „Nos sauvages ne sont pas accoustumer à cuiller le fruit aux arbres; ils croyent faire mieux d’abattre les arbres mêmes" („Sălbaticii noştri nu obişnuiesc să culeagă fructe din copaci; preferă să doboare copacii”). Prin urmare, Maistre reia de fapt cuvintele lui Marest, poate neintenţionat (a căutat oare pasajul?) şi la mâna a doua. Restul remarcilor lui Maistre citate aici de IB ar putea avea origini similare, dar nu le-am dat de urmă.

Urmărirea idealului

I

După părerea mea, există doi factori care au format, mai presus decât oricare alţii, istoria omenirii în secolul XX. Primul este dezvoltarea ştiinţelor naturii şi a tehnologiei, fără îndoială cea mai mare poveste de succes a timpului nostru — acestuia i s-a acordat, din toate părţile, o atenţie sporită. Celălalt factor constă, desigur, în marile furtuni ideologice care au schimbat practic viaţa întregii omeniri: Revoluţia Rusă şi urmările ei – tiranii totalitare, deopotrivă de dreapta şi de stânga, şi exploziile de naţionalism, rasism şi, pe alocuri, bigotism religios, pe care, în mod destul de interesant, nici măcar unul dintre cei mai perspicace gânditori sociali ai secolului al XlX-lea nu le-a prezis vreodată.

Atunci când, peste două sau trei secole (dacă omenirea va supravieţui atât), urmaşii noştti se vor uita înapoi la epoca noastră, aceste două fenomene vor fi, cred eu, socotite caracteristicile remarcabile ale secolului nostru – cele care trebuie să fie cel mai mult explicate şi analizate. Dar e bine să ne dăm seama că aceste mari mişcări au început ca idei în capetele oamenilor: idei despre ceea ce au fost, sunt, pot fi şi s-ar cuveni să fie relaţiile dintre oameni; şi e bine să ne dăm seama cum au ajuns aceste idei să fie transformate în numele viziunii unui scop suprem în minţile conducătorilor – mai ales în minţile profeţilor cu armate în spate. Aceste idei formează substanţa eticii. Gândirea etică constă în examinarea sistematică a relaţiilor dintre oameni, a concepţiilor, intereselor şi idealurilor din care iau naştere felurile oamenilor de a se trata unul pe celălalt şi a sistemelor de valori pe care sunt bazate astfel de scopuri de viaţă. Aceste credinţe despre cum trebuie trăită viaţa şi despre ce ar trebui să fie şi să facă bărbaţii şi femeile sunt obiecte ale cercetării morale; iar aplicate grupurilor şi naţiunilor, şi chiar omenirii ca întreg, ele sunt numite filozofie politică, care nu este nimic altceva decât etica aplicată societăţii.

Dacă speranţa noastră este să înţelegem lumea adeseori violentă în care trăim (şi nu ne putem aştepta să fim în stare să acţionăm raţional în lume şi asupra ei dacă nu încercăm să o înţelegem), nu ne putem limita atenţia doar la marile forţe impersonale care acţionează asupra noastră, fie ele naturale sau artificiale. Scopurile şi motivele care călăuzesc acţiunea umană trebuie să fie privite în lumina a tot ceea ce cunoaştem şi înţelegem; rădăcinile şi creşterea lor, esenţa şi mai ales validitatea lor trebuie examinate critic, cu toate resursele intelectuale de care dispunem. Pe lângă valoarea intrinsecă a

descoperirii adevărului despre relaţiile umane, această nevoie urgentă face din etică un domeniu de primă importanţă. Numai barbarii nu sunt curioşi de unde vin, cum au ajuns să fie unde sunt, unde pare că merg, dacă doresc să meargă acolo, şi dacă da, de ce, şi dacă nu, de ce nu.

Mi-am petrecut patruzeci de ani din lunga mea viaţă încercând să-mi clarific cercetările asupra varietăţii ideilor despre concepţiile de viaţă care înglobează astfel de valori şi scopuri. Mi-ar plăcea să spun ceva despre cum am devenit captivat de acest subiect şi în special despre un moment de cotitură ce mi-a schimbat ideile despre miezul problemei. într-o anumită măsură, ceea ce urmează va ajunge inevitabil să fie întru câtva autobiografic – pentru asta îmi cer scuze, dar nu ştiu cum aş putea face altfel.

II

Când eram tânăr am citit *Război şi pace* de Tolstoi – mult prea devreme. Adevăratul impact al acestui mare roman asupra mea a venit abia mai târziu, odată cu cel al altor scriitori ruşi, romancieri sau gânditori sociali de pe la mijlocul secolului al XlX-lea. Scriitorii aceştia au ajutat mult la conturarea perspectivei mele. Mi se părea, şi încă mi se pare, că scopul lor ultim nu era să reprezinte realist vieţile şi relaţiile dintre indivizi, grupuri sau clase sociale – nu o analiză psihologică sau socială de dragul analizei deşi, fireşte, cei mai buni dintre ei au reuşit tocmai asta, şi într-un fel incomparabil. Abordarea lor îmi părea una esenţialmente morală: îi interesa mai ales ce anume era responsabil pentru nedreptate, oprimare, falsitate în relaţiile umane, captivitate, fie ea între nişte ziduri de piatră sau în conformism – supunerea fără crâcnite sub jugurile făcute de oameni –, orbire morală, egoism, cruzime, umilire, slugărnicie, sărăcie, neajutorate, amară indignare, disperare din partea atâtora. Pe scurt, îi interesau natura acestor experienţe şi rădăcinile lor în condiţia umană: condiţia Rusiei în primul rând, dar, implicit, a întregii umanităţi. Şi, de cealaltă parte, doreau să afle ce anume ar putea aduce pe lume opusul acestora, o domnie a adevărului, iubirii, sincerităţii, dreptăţii, siguranţei, a relaţiilor personale bazate pe posibilitatea demnităţii umane, a decenţei, independenţei, libertăţii, împlinirii spirituale.

Câţiva, printre care Tolstoi, au găsit ce căutau în perspectiva oamenilor simpli, neîntinaţi de civilizaţie; ca Rousseau, Tolstoi voia să creadă că universul moral al ţăranilor nu era diferit de cel al copiilor, nedistorsionat de convenţiile şi instituţiile civilizaţiei, izvorâte din viciile umane – lăcomie, egoism, orbire spirituală; că lumea ar putea fi mântuită dacă oamenii ar putea să vadă adevărul care le stă dinainte; de s-ar uita numai, l-ar găsi în evangheliile creştine, în Predica de pe Munte. Alţi ruşi îşi puneau credinţa în raţionalismul ştiinţific sau într-o revoluţie socială şi politică bazată pe o teorie adevărată a schimbării istorice. Iar alţii

căutau răspunsuri în învăţăturile teologiei ortodoxe, în democraţia liberală occidentală sau într-o reîntoarcere la vechile valori slave, ocultate de reformele lui Petru cel Mare şi ale succesorilor săi.

Toate aceste perspective aveau în comun credinţa că existau soluţii la problemele centrale, că aceste soluţii puteau fi găsite şi, cu efort suficient şi altruist, puse în practică aici, pe pământ. Toţi socoteau că esenţa fiinţei umane era că putea alege cum să trăiască: societăţile puteau fi transformate în lumina unor idealuri adevărate în care să se creadă cu destulă fervoare şi dedicaţie. Chiar dacă uneori considerau (ca Tolstoi) că omul nu este cu adevărat liber, ci determinat de factori pe care nu-i poate controla, ştiau prea bine (aşa cum ştia şi el) că, dacă libertatea este o iluzie, este una fără de care nu putem trăi ori gândi. Toate acestea nu făceau parte din curriculumul meu şcolar (care consta în autori greci şi latini), dar mi-au rămas în minte.

Când am devenit student la Universitatea Oxford, am început să citesc operele marilor filozofi, şi am înţeles că figurile importante, mai ales din domeniul eticii şi al gândirii politice, au crezut acelaşi lucru. Socrate socotea că, dacă putem atinge certitudinea în cunoaşterea lumii exterioare prin metode raţionale – oare nu ajunsese Anaxagora la adevărul că, oricât de mic arăta el pe cer, soarele era de multe ori mai mare decât Peloponezul? –, cu siguranţă aceleaşi metode ar oferi o certitudine la fel de mare în ceea ce priveşte comportamentul uman: cum să trăim, ce să fim. Această certitudine putea fi atinsă prin argumente raţionale. Platon credea că unei elite de înţelepţi care au ajuns la o astfel de certitudine ar trebui să i se dea puterea de a-i guverna pe alţii mai puţin înzestraţi intelectual, urmând tipare dictate de soluţiile corecte la problemele personale şi sociale. Stoicii considerau că găsirea acestor soluţii stătea în puterea oricărui om care se hotăra să trăiască ghidat de raţiune. Evreii, creştinii, musulmanii (despre budism ştiam prea puţine) credeau că adevăratele răspunsuri au fost revelate de Dumnezeu profeţilor şi sfinţilor aleşi de el şi acceptau interpretarea pe care o dădeau acestor adevăruri revelate învăţătorii avizaţi şi tradiţiile de care aparţineau.

Raţionaliştii secolului al XVII-lea socoteau că răspunsurile puteau fi găsite printr-un anumit tip de intuiţie metafizică, o anumită folosire a luminii raţiunii cu care toţi oamenii erau înzestraţi. Empiriştii secolului al XVIII-lea, impresionaţi de noile domenii vaste de cunoaştere care fuseseră deschise de ştiinţele naturale bazate pe tehnici matematice şi care îndepărtaseră atâtea erori, superstiţii, nonsensuri dogmatice, s-au întrebat, precum Socrate, de ce aceleaşi metode nu ar putea da roade în stabilirea de legi la fel de irefutabile şi în domeniul chestiunilor umane. Cu noile metode descoperite de ştiinţele naturii, se putea acum introduce ordinea şi în sfera socială – se puteau observa regularităţi şi formula ipoteze, testate apoi prin experiment; pe

aceste ipoteze se puteau întemeia legi, iar apoi legile din regiuni particulare ale experienţei puteau fi văzute ca implicaţii ale unor legi mai ample; acestea, la rândul lor, ca implicaţii ale unora şi mai ample, şi tot aşa, tot mai sus, până când va fi realizat un mare sistem armonios, unit prin legături logice de neclintit şi capabil să fie formulat în termeni precişi- adică matematici.

Reorganizarea raţională a societăţii ar fi pus capăt confuziei spirituale şi intelectuale, domniei prejudecăţii şi superstiţiei, supunerii oarbe faţă de dogme necercetate, stupidităţii şi cruzimii regimurilor opresive care se năşteau şi creşteau într-o astfel de întunecime intelectuală. Tot ce se dorea era identificarea principalelor nevoi omeneşti şi descoperirea mijloacelor prin care ele să fie satisfăcute. Astfel s-ar fi creat lumea fericită, liberă, dreaptă, virtuoasă şi armonioasă pe care Condorcet a prezis-o atât de emoţionant din temniţa lui în 1794. Această concepţie stătea la baza întregii gândiri progresiste a secolului al XlX-lea şi în miezul unei bune părţi din empirismul critic de care eram absorbit la Oxford în vremea studenţiei.

III

La un moment dat am înţeles că toate aceste concepţii aveau în comun un ideal platonic: în primul rând, că, precum în ştiinţe, toate întrebările veritabile trebuie să aibă un răspuns adevărat şi numai unul, toate celelalte răspunsuri fiind neapărat greşite; în al doilea rând, că trebuie să existe o cale demnă de încredere spre descoperirea acestor adevăruri; în al treilea rând, că, odată găsite aceste răspunsuri adevărate, ele trebuie în mod necesar să fie compatibile unul cu altul şi să formeze un întreg unitar, căci – asta se ştia *a priori* – un adevăr nu poate fi incompatibil cu un altul. Acest tip de omniscienţă ar fi reprezentat rezolvarea puzzle-ului cosmic. în cazul moravurilor, am putea atunci concepe cum anume trebuie să fie viaţa perfectă, întemeiată astfel pe o înţelegere corectă a regulilor care guvernează universul.

Ce-i drept, s-ar putea să nu atingem niciodată această condiţie (a cunoaşterii perfecte) – s-ar putea să fim prea grei de cap, prea slabi, corupţi sau păcătoşi pentru a o obţine. Obstacolele, fie ele intelectuale sau de natură exterioară, ar putea fi prea multe. Pe deasupra, părerile (aşa cum spuneam) au diferit considerabil cu privire la calea bună de urmat – unii au găsit-o în Biserici, alţii în laboratoare; unii credeau în intuiţie, alţii în experiment, în viziunile mistice sau în calculul matematic. Dar chiar dacă nu putem ajunge noi înşine la aceste răspunsuri adevărate, sau, cu atât mai puţin, la sistemul final care să ie împletească pe toate, răspunsurile trebuie să existe – altfel, întrebările nu ar fi reale. Răspunsurile trebuie ştiute de cineva: poate că Adam le ştia în Paradis; poate că noi vom ajunge la ele abia la sfârşitul vremurilor; dacă oamenii nu le pot şti, poate că îngerii da; şi dacă

nu îngerii, atunci Dumnezeu ştie. Adevărurile eterne trebuie să poată fi în principiu cunoscute.

Unii gânditori de secol XIX – Hegel, Marx – credeau că nu e atât de simplu. Nu existau adevăruri eterne. Exista dezvoltare istorică, schimbare continuă; orizonturile omenirii se transformau cu fiecare nouă treaptă de pe scara evoluţiei; istoria era o dramă în multe acte; era mişcată de conflicte de forţe, numite uneori dialectice, pe tărâmul ideilor, ca şi pe cel al realităţii – conflicte care luau forma războaielor, revoluţiilor, schimbărilor violente de naţiuni, clase, culturi, mişcări. Şi totuşi, după inevitabili paşi înapoi, eşecuri, căderi, întoarceri la barbarie, visul lui Condorcet va deveni realitate. Drama va avea un sfârşit fericit – raţiunea omului a obţinut în trecut victorii şi nu va putea fi împiedicată pe veci. Oamenii nu vor mai fi victime ale naturii sau ale propriilor societăţi, în mare măsură iraţionale: raţiunea va triumfa; cooperarea universală şi armonioasă, istoria adevărată vor începe în sfârşit.

Căci, de nu ar fi aşa, ar mai avea vreun sens ideile de progres, de istorie? Nu există oare un mers, oricât de întortocheat, de la ignoranţă la cunoaştere, de la gândire mitică şi fantezii copilăreşti la realitatea percepută faţă în faţă, la cunoaşterea adevăratelor scopuri, adevăratelor valori, precum şi a faptelor adevărate? Poate istoria să fie doar o succesiune fără scop de evenimente, cauzată de un amestec din factori materiali şi Jocul selecţiei aleatorii, o poveste plină de zgomot şi de furie care nu înseamnă nimic? Asta era de negândit. Va veni o zi când bărbaţii şi femeile îşi vor lua viaţa în mâini şi nu vor mai fi fiinţe egoiste ori jucăriile unor forţe oarbe pe care nu le înţeleg. Sau cel puţin nu era imposibil de conceput cum ar arăta un astfel de paradis pe pământ; iar dacă acesta era conceptibil, puteam, în orice caz, încerca să mergem înspre el. Toate acestea s-au aflat în centrul gândirii etice de la greci până la vizionarii creştini ai Evului Mediu, din Renaştere până la gândirea progresistă a secolului trecut; şi, într-adevăr, rămân ceva în care mulţi cred până astăzi.

IV

în lecturile mele, m-am întâlnit la un anumit moment dat, fireşte, cu principalele opere ale lui Machiavelli. Au lăsat asupra mea o impresie adâncă şi de durată, şi miau clătinat credinţele mai timpurii. Am preluat din aceste opere nu învăţăturile cele mai evidente – despre cum să dobândeşti şi să păstrezi puterea politică, cu ce forţă sau viclenie trebuie să acţioneze conducătorii dacă vor să regenereze societatea sau să se protejeze, pe ei şi statele lor, de duşmani dinăuntru sau din afară, sau care trebuie să fie principalele calităţi ale conducătorilor, pe de-o parte, şi ale cetăţenilor, pe de alta, pentru ca statele lor să înflorească –, ci altceva. Machiavelli nu a fost un istorist: credea că ceva precum

Republica Romană sau Roma Principatului timpuriu putea fi restaurat. Credea că pentru a o face era nevoie de o clasă conducătoare formată din oameni viteji, ingenioşi, inteligenţi şi înzestraţi, care să ştie cum să profite de ocazii şi să le folosească, şi de cetăţeni care să fie bine protejaţi, patrioţi şi mândri de statul lor, întrupări ale virtuţilor bărbăteşti, păgâne. Astfel ajunsese la putere Roma şi astfel cucerise lumea, şi absenţa acestui tip de înţelepciune, vitalitate şi curaj în faţa adversităţii, calităţile leului şi ale vulpii totodată, este ceea ce i-a adus căderea. Statele decadente au fost cotropite de invadatori viguroşi care păstraseră aceste virtuţi.

Dar Machiavelli pune faţă în faţă cu acestea noţiunea virtuţilor creştine – smerenia, acceptarea suferinţei, caracterul nelumesc, speranţa mântuirii într-o viaţă de apoi – şi observă că, dacă ar fi de întemeiat un stat de tipul celui roman, aşa cum în mod evident Machiavelli însuşi îndeamnă, nu aceste calităţi ar fi cele care să îl promoveze: cei care trăiesc după principiile moralităţii creştine sunt sortiţi să fie căleaţi în picioare în nemiloasa urmărire a puterii de către aceia care sunt singurii ce pot recrea şi domina republica pe care el şi-ar dori să o vadă. Machiavelli nu condamnă virtuţile creştine. El remarcă doar că cele două moralităţi sunt incompatibile şi nu recunoaşte un criteriu de ansamblu potrivit căruia să putem decide asupra vieţii drepte pentru om. Combinaţia de *virtîi* şi valori creştine este pentru el o imposibilitate. Pur şi simplu te lasă pe tine să alegi – el ştie, la rândul lui, pe care o preferă.

Ideea pe care toate acestea mi-au sădit-o în minte, idee oarecum şocantă, a fost înţelegerea faptului că nu toate valorile supreme urmate de omenire acum şi în trecut erau în mod necesar compatibile una cu alta. Asta submina presupunerea mea anterioară, bazată pe *philosophia perennis,* că nu ar putea să existe vreun conflict între două scopuri adevărate, două răspunsuri adevărate la problemele centrale ale vieţii.

Apoi am dat peste *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Mai nimeni din Oxford nu auzise pe atunci de el, dar exista un filozof, Robin Collingwood, care tradusese cartea lui Croce despre Vico, şi a insistat să o citesc. Asta mi-a deschis ochii asupra a ceva nou. Vico părea preocupat de succesiunea culturilor umane – fiecare societate avusese, pentru el, propria viziune despre realitate, despre lumea în care trăia, despre ea însăşi şi relaţia cu propriul trecut, cu natura şi cu acel ceva spre care tindea. Această viziune a unei societăţi este transmisă prin tot ceea ce fac şi gândesc şi simt membrii ei – este exprimată şi întrupată în tipurile de cuvinte, formele de limbaj pe care aceştia le folosesc, imaginile, metaforele, formele de cult, în instituţiile pe care ei le generează, care întrupează şi transmit imaginea lor despre realitate şi despre locul lor în ea; imagine conform căreia ei trăiesc. Aceste viziuni diferă cu fiecare ansamblu social succesiv – fiecare îşi are propriile calităţi, valori, moduri de creaţie, incomensurabile una

cu cealaltă: fiecare trebuie înţeleasă în propriii ei termeni – înţeleasă, nu neapărat evaluată.

Grecii homerici, o clasă de stăpâni, ne spune Vico, erau cruzi, barbari, răi, asupritori ai celor slabi; dar au creat *Iliada* şi *Odiseea,* ceva ce noi nu mai putem face în epoca noastră mai luminată. Marile lor capodopere de creaţie le aparţin, iar odată ce viziunea despre lume se schimbă, şi posibilitatea acelui tip de creaţie dispare. Noi, în ceea ce ne priveşte, avem ştiinţele noastre, gânditorii noştri, poeţii noştri, însă nu există o scară care să urce de la antici spre moderni. Dacă astfel stau lucrurile, e desigur absurd să spunem că Racine e un poet mai bun decât Sofocle, că Bach e un Beethoven rudimentar, că, să zicem, pictorii impresionişti reprezintă culmea spre care pictorii Florenţei tindeau, fără să o fi putut atinge. Valorile acestor culturi sunt diferite şi nu neapărat compatibile unele cu celelalte. Voltaire, care credea că valorile şi idealurile acelor excepţii iluminate din mijlocul unei mări de întuneric – ale Atenei clasice, ale Florenţei Renaşterii, ale Franţei din *grand siècle* şi din vremea sa – erau aproape identice, se înşela.— De fapt. Roma lui Machiavelli nu exista. Pentru Vico există o pluralitate de civilizaţii (în cicluri repetate, dar asta nu e important), fiecare cu tiparul său unic. Machiavelli a exprimat ideea a două concepţii incompatibile; iată acum întregi societăţi ale căror culturi erau modelate de valori – nu mijloace orientate către un scop, ci scopuri ultime, scopuri în sine –, care difereau între ele, nu în toate aspectele (căci toate erau umane), dar în feluri profunde, ireconciliabile, necombinabile în vreo sinteză finală.

Apoi m-am îndreptat firesc spre gânditorul german din secolul al XVIII-lea Johann Gottfried Herder. Vico se gândea la o succesiune de civilizaţii, Herder a mers mai departe şi a comparat culturi naţionale din multe zone şi perioade, susţinând că fiecare societate a avut ceea ce el numea propriul centru de greutate, diferit de celelalte. Dacă e să înţelegem *saga* scandinave sau poezia Bibliei, aşa cum dorea el, nu trebuie să le aplicăm criteriile estetice ale criticilor Parisului secolului al XVIII-lea. Felurile în care oamenii trăiesc, gândesc, simt, vorbesc unii cu ceilalţi, hainele pe care le poartă, cântecele pe care le cântă, zeii pe care îi venerează, mâncarea pe care o mănâncă, presupoziţiile, cutumele, obiceiurile care le sunt intrinseci – acestea sunt cele care creează o comunitate, fiecare cu propriul „stil de viaţă”. Se poate ca o comunitate să semene cu alta în multe privinţe, dar grecii diferă de germanii luterani, chinezii diferă şi de unii, şi de alţii; lucrurile spre care ei tind, de care se tem sau pe care le venerează nu sunt mai niciodată asemănătoare.

Această concepţie a fost numită relativism cultural sau moral – asta credea, şi despre Vico, şi despre Herder, marele savant şi prieten al meu Arnaldo Momigliano, pe care l-am admirat foarte mult. Se înşela. Nu este relativism. Membrii unei culturi por, prin puterea intuiţiei imaginative, să înţeleagă (ceea ce Vico numea

entrare) valorile, idealurile, formele de viaţă ale unei alte culturi sau societăţi, fie ea şi îndepărtată în timp sau spaţiu. Ar putea găsi aceste valori inacceptabile, dar, dacă îşi deschid suficient minţile, reuşesc să priceapă cum cineva poate să fie pe deplin fiinţă umană, o fiinţă cu care se poate comunica, şi în acelaşi timp să trăiască în lumina unor valori atât de diferite – care, cu toate acestea, pot fi văzute drept valori, scopuri de viaţă prin înfăptuirea cărora oamenii se pot împlini.

„Eu prefer cafeaua, tu – şampania. Avem gusturi diferite. Nu mai e nimic de zis." Acesta este relativism. Dar viziunea lui Herder şi a lui Vico nu e asta. Este ceea ce voi descrie drept pluralism – adică ideea că există multe scopuri diferite pe care oamenii le pot urmări rămânând în continuare pe deplin raţionali, pe deplin oameni, capabili să se înţeleagă unul pe celălalt, să aibă compasiune unul faţă de celălalt şi să se lumineze unul pe altul, aşa cum ne luminăm noi citind Platon sau romanele medievale japoneze – lumi, perspective foarte îndepărtate de ale noastre. Desigur, dacă nu am avea nici o valoare în comun cu aceste figuri îndepărtate, fiecare civilizaţie ar fi închisă în propria ei bulă impenetrabilă, şi nu le-am putea înţelege deloc; la asta se rezumă tipologia lui Spengler. Comunicarea în timp şi spaţiu între culturi este posibilă doar întrucât ceea ce face ca oamenii să fie umani le este comun tuturor şi se aşterne între ei ca o punte. Dar valorile noastre sunt ale noastre, iar valorile lor, ale lor. Suntem liberi să criticăm valorile altor culturi, să le condamnăm, dar nu ne putem preface că nu le înţelegem deloc ori că le privim ca fiind pur subiective, produsele unor creaturi în circumstanţe diferite, cu gusturi diferite de ale noastre, care nu ne spun nimic.

Există o lume a valorilor obiective. Mă refer prin asta la acele scopuri pe care oamenii le urmează pentru ele însele, pentru care altele sunt mijloace. Nu sunt orb faţă de ceea ce preţuiau grecii – valorile lor poate nu sunt şi ale mele, dar pot pricepe cum ar fi să trăiesc în lumina acestora, pot să le admir şi să le respect, şi chiar să mă imaginez urmându-le, deşi nu o fac – şi nu doresc să o fac, şi poate nu aş putea chiar dacă aş dori-o. Formele de viaţă diferă. Există multe scopuri şi principii morale. Dar nu infinit de multe: ele trebuie să rămână în orizontul uman. Dacă nu, sunt în afara sferei omenescului. Dacă găsesc oameni care venerează pomi, nu pentru că ar fi simboluri ale fertilităţii sau pentru că pomii sunt divini, cu o viaţă misterioasă şi puteri proprii, sau pentru că această dumbravă ar fi sacră pentru Atena – ci doar pentru că sunt făcuţi din lemn; şi dacă atunci când îi întreb de ce venerează lemnul îmi spun „Pentru că este lemn" şi nu îmi dau alt răspuns, atunci nu pricep ce vor să spună. Dacă ei chiar sunt oameni, atunci nu sunt fiinţe cu care să pot comunica – există o barieră reală. Nu sunt oameni pentru mine. Nu pot nici măcar să numesc „subiective" valorile lor dacă nu pot concepe cum ar fi să duc o astfel de viaţă.

Ce e clar este că valorile pot intra în conflict – de aceea

civilizaţiile sunt incompatibile. Valorile pot fi incompatibile între culturi, sau între grupuri ale aceleiaşi culturi, sau între tine şi mine. Tu crezi că adevărul trebuie spus întotdeauna, orice ar fi: eu nu, deoarece cred că uneori poate fi prea dureros sau distructiv. Putem să discutăm punctul de vedere al fiecăruia, putem să încercăm să ajungem la un teren comun, dar în cele din urmă ceea ce urmăreşti tu ar putea să nu fie reconciliabil cu scopurile cărora constat că mi-am dedicat viaţa. Valorile pot intra lesne în conflict şi în sânul aceluiaşi individ; şi nu decurge de aici că, dacă se întâmplă asta, unele trebuie să fie adevărate şi altele false. Dreptatea, dreptatea riguroasă, este pentru unii o valoare absolută; în cazuri concrete însă, se întâmplă să fie incompatibilă cu valori ce pot fi, tot pentru ei, nu mai puţin esenţiale – mila, compasiunea.

Atât libertatea, cât şi egalitatea se află printre principalele scopuri urmărite de fiinţele umane de-a lungul multor secole; dar libertatea totală pentru lupi este moarte pentru miei, libertatea totală pentru cei puternici, pentru cei înzestraţi, nu este compatibilă cu dreptul celor slabi şi mai puţin înzestraţi la o existenţă decentă. Pentru a crea o capodoperă, un artist ar putea duce o viaţă care să-i cufunde familia într-o suferinţă şi mizerie la care el să rămână indiferent. îl putem condamna, declarând că, pentru nevoile oamenilor, capodopera ar trebui sacrificată, sau îi putem lua partea – dar ambele atitudini întrupează valori care pentru unii bărbaţi sau femei sunt supreme şi care ne sunt tuturor inteligibile dacă avem pic de simpatie, imaginaţie sau înţelegere a fiinţei umane. Egalitatea poate pretinde constrângerea libertăţii celor care doresc să domine; s-ar putea ca libertatea – fără un minimum de libertate nu există alegere, şi deci nici o posibilitate de a rămâne uman, în sensul în care înţelegem noi cuvântul – să trebuiască redusă pentru a face loc asistenţei sociale, pentru a-i hrăni pe cei flămânzi, îmbrăca pe cei goi, adăposti pe cei fără casă, pentru a lăsa loc libertăţii celorlalţi, pentru ca dreptatea sau echitatea să poată fi exercitată.

Antigona e pusă în faţa unei dileme la care Sofocle sugerează o soluţie, Sartre o oferă pe cea opusă, în timp ce Hegel propune „sublimarea” înspre un nivel mai înalt – o slabă consolare pentru cei care agonizează în faţa unor asemenea dileme. Spontaneitatea, o minunată calitate umană, nu este compatibilă cu capacitatea de planificare organizată, cu bunul calcul a ce şi cât şi unde – calcul de care ar putea să depindă, în mare măsură, bunăstarea societăţii. Cu toţii suntem conştienţi de alternativele agonizante din trecutul recent. Ar trebui oare ca un om să reziste cu orice preţ în faţa unei tiranii monstruoase – cu preţul vieţii părinţilor sau copiilor lui? Ar trebui torturaţi copiii pentru a extrage informaţii despre trădători sau criminali periculoşi?

Aceste ciocniri de valori stau în esenţa a ceea ce sunt valorile şi a ceea ce suntem noi. Dacă ni se spune că aceste contradicţii vor fi rezolvate în vreo lume perfectă, în care toate lucrurile bune pot

fi în principiu armonizate, atunci trebuie să răspundem celor ce ne spun asta că sensurile pe care ei le ataşează numelor care pentru noi denotă valori conu-adictorii nu sunt sensurile noastre. Trebuie să le spunem că acea lume unde valorile pe care noi le considerăm incompatibile nu intră în conflict este o lume cu totul dincolo de înţelegerea noastră; că principiile care în această altă lume sunt armonizate nu sunt principiile cu care suntem obişnuiţi în vieţile noastre de zi cu zi; dacă acestea sunt transformate, atunci sunt transformate în concepţii necunoscute nouă pe Pământ. Dar noi trăim pe Pământ, şi pe Pământ trebuie să credem şi să acţionăm.

Noţiunea unui întreg perfect, soluţia ultimă, în care toate lucrurile bune coexistă, mi se pare nu numai de neatins – aceasta ar fi un truism dar conceptual incoerentă. Eu nu ştiu la ce se referă o astfel de armonie. Unele din Marile Bunuri nu pot trăi împreună. Acesta e un adevăr conceptual. Suntem condamnaţi să alegem, şi fiecare alegere ar putea atrage după sine o pierdere ireparabilă. Fericiţi cei ce trăiesc potrivit unei discipline pe care o acceptă fără crâcnite, care se supun liber ordinelor conducătorilor (spirituali sau temporali) al căror cuvânt îl acceptă pe deplin ca lege de neîncălcat; sau cei care, prin propriile mijloace, au ajuns la convingeri clare şi de nezdruncinat despre ce să facă şi ce să fie, convingeri care să nu lase loc de îndoială. Pot doar spune că cei ce dorm pe astfel de paturi confortabile de dogmă sunt victime ale unor forme de miopie autoindusă, cu ochelari de cal care sunt potriviţi poate pentru a dobândi mulţumirea, dar nu şi o înţelegere a ce înseamnă să fii om.

V

Atât despre obiecţia teoretică, care mie mi se pare una fatală, la noţiunea de stat perfect ca fiind scopul adecvat strădaniilor noastre. Există însă aici şi un alt obstacol mai practic, socio-psihologic, un obstacol pentru cei a căror credinţă simplă, din care omenirea s-a hrănit atâta timp, este refractară la orice fel de argumente filozofice. Este adevărat că unele probleme pot fi rezolvate, unele rele – vindecate, atât în viaţa individuală, cât şi în cea socială. Putem salva oamenii de la foame, mizerie sau nedreptate, putem să-i scăpăm din sclavie sau captivitate, şi putem să facem binele – toţi oamenii au un simţ elementar al binelui şi al răului, indiferent de culturile din care provin; dar orice studiu al societăţii arată că fiecare soluţie creează o nouă situaţie care dă naştere la propriile sale noi nevoi şi probleme, la noi cerinţe. Copiii au obţinut acel ceva după care tânjeau părinţii şi bunicii lor – o libertate mai mare, o bunăstare materială mai mare, o societate mai dreaptă; dar vechile rele sunt uitate şi copiii înfruntă acum noi probleme, pricinuite chiar de soluţiile celor vechi, şi acestea, chiar dacă pot fi la rândul lor rezolvate, generează noi situaţii, şi odată cu ele noi cerinţe – şi tot aşa,

pentru totdeauna, şi impredictibil.

Nu putem legifera în vederea consecinţelor necunoscute ale consecinţelor consecinţelor. Marxiştii ne spun că, odată ce lupta a fost câştigată şi istoria adevărată a început, noile probleme care ar putea să apară îşi vor genera propriile soluţii, soluţii care să poată fi realizate paşnic de puterile unite ale societăţii armonioase şi fără clase. Acesta îmi pare a fi un caz de optimism metafizic pentru care experienţa istorică nu ne oferă nici o dovadă. într-o societate în care sunt acceptate în mod universal aceleaşi scopuri, problemele pot apărea doar în privinţa mijloacelor, toate rezolvabile prin metode tehnologice. Acea societate ar fi una în care viaţa interioară a omului, imaginaţia lui morală şi spirituală şi estetică, nu ar mai vorbi deloc. Pentru asta ar trebui oare înrobite societăţi, distruşi bărbaţi şi femei? Utopiile îşi au valoarea lor – nimic nu lărgeşte mai minunat orizonturile imaginative ale potenţialităţilor umane –, însă ca ghiduri de comportament se pot dovedi pur şi simplu fatale. Heraclit avea dreptate, lucrurile nu pot sta locului.

Trag deci concluzia că noţiunea însăşi a unei soluţii finale nu este doar irealizabilă, ci, dacă am dreptate şi unele valori nu pot să nu se ciocnească, chiar incoerentă. Posibilitatea unei soluţii finale – chiar dacă uităm teribilul sens pe care aceste cuvinte l-au căpătat în timpul lui Hitler – se dovedeşte a fi o iluzie; şi încă una foarte periculoasă. Pentru că, dacă cineva chiar crede că o astfel de soluţie este posibilă, atunci cu siguranţă nici un preţ nu ar fi prea mare pentru a o obţine: a face ca omenirea să fie dreaptă şi fericită şi creativă şi armonioasă pentru totdeauna – ce preţ ar putea fi prea mare pentru asta? Cu siguranţă că, pentru a găti o astfel de omletă, nu există nici o limită la numărul de ouă ce trebuie sparte – asta a fost credinţa lui Lemn, a lui Troţki, a lui Mao şi, din câte ştiu, a lui Pol Pot. Din moment ce cunosc singura cale adevărată către soluţia ultimă la problema societăţii, ştiu pe unde să conduc caravana umană; şi din moment ce tu nu ştii ceea ce ştiu eu, nu ţi se poate permite libertatea de alegere, nici măcar în limitele cele mai înguste, dacă e ca scopul să fie îndeplinit. Tu declari că o anumită măsură politică te-ar face mai fericit, sau mai liber, sau că ţi-ar permite să respiri; dar eu ştiu că te înşeli, eu ştiu de ce ai nevoie, de ce are oricine nevoie; iar dacă se întâmpină rezistenţă bazată pe ignoranţă sau rea-voinţă, atunci ea trebuie înfrântă şi s-ar putea ca sute de mii de oameni să trebuiască să piară pentru a face fericite pe vecie alte milioane de oameni. Ce altă opţiune avem noi, cei care deţinem cunoaşterea, decât să fim gata să îi sacrificăm pe toţi?

Unii profeţi înarmaţi caută să salveze omenirea, alţii numai propria rasă, datorită atributelor ei superioare. Oricare ar fi însă motivul, milioanele de oameni măcelăriţi în războaie sau revoluţii – camere de gazare, gulag, genocid, toate monstruozităţile pentru care secolul nostru va fi ţinut minte – sunt preţul pe care oamenii trebuie să-l plătească pentru fericirea generaţiilor viitoare. Dacă

dorinţa ta de a salva omenirea este serioasă, trebuie să-ţi împietreşti inima şi să ignori costurile.

Răspunsul la această dilemă a fost dat acum mai mult de un secol de radicalistul rus Alexander Herzen. în eseul său *De pe celălalt mal,* care este de fapt un necrolog al revoluţiilor din 1848, Herzen spunea că în vremea sa apăruse o nouă formă de sacrificiu uman, acela al fiinţelor umane vii pe altarele abstracţiunilor – naţiune, Biserică, partid, clasă, progres, forţe ale istoriei. Toate acestea au fost invocate pe timpul său, ca şi în al nostru: or dacă ele cer măcelărirea de fiinţe umane vii, ele trebuie să fie satisfăcute. Acestea sunt cuvintele lui:

> Dacă scopul e progresul, pentru cine muncim? Cine este acest Moloh care, atunci când cei ce trudesc se apropie de el, dispare în loc să-i recompenseze; drept consolare pentru mulţimile istovite şi nenorocite care strigă *„Monturi te salutant”—,* poate să dea doar [...] răspunsul în batjocură că totul va fi frumos pe pământ – după moartea lor. Vreţi cu adevărat să condamnaţi fiinţele umane care sunt azi vii la rolul trist de cariatide ce susţin o podea pe care să danseze alţii într-o bună zi [...] sau rolul sclavilor mizerabili la galere care, în noroi până la genunchi, trag după ei o barjă [...] cu umilele cuvinte „progresul în viitor” înscrise pe steag? un scop care este infinit de departe nu este un scop, ci doar [...] o înşelătorie; un scop trebuie să fie mai aproape – barem salariul muncitorului, ori plăcerea de a-ţi face munca.—

Singurul lucru de care putem fi siguri este realitatea sacrificiului, a celor care mor şi a morţilor. Dar idealul de dragul căruia ei mor rămâne nerealizat. Ouăle sunt sparte cu tot mai multă patimă, dar omleta rămâne invizibilă. Sacrificiile pentru scopuri pe termen scurt, coerciţia, dacă situaţia în care se află oamenii este destul de disperată şi pretinde într-adevăr astfel de măsuri – acestea pot fi justificate. Dar holocausturile de dragul unor scopuri îndepărtate sunt o batjocură faţă de tot ceea ce preţuiesc oamenii, acum şi oricând.

VI

Dacă vechea credinţă în posibilitatea realizării armoniei supreme este o greşeală, iar poziţia gânditorilor la care am făcut apel – Machiavelli, Vico, Herder, Herzen – este validă, atunci, dacă admitem că Marile Bunuri pot intra în contradicţie, că unele dintre ele nu pot trăi alături de altele, chiar dacă altele pot – pe scurt, dacă nu le putem avea pe toate, nici în principiu, nici în practică –, dacă creativitatea omului s- ar putea să depindă de o varietate de alegeri care se exclud reciproc, atunci „Ce e de făcut?”, aşa cum se întrebau odată Cemîşevski şi Lenin? Cum alegi între posibilităţi? Ce şi cât de mult ar trebui să sacrificăm pentru ce? După părerea mea, nu există nici un răspuns clar. Dar ciocnirile, chiar dacă nu pot fi evitate, pot fi atenuate. Pretenţiile pot fi cumpănite, se poate ajunge la compromisuri: în situaţii

concrete, pretenţiile nu vor avea, toate, o forţă egală – atâta libertate şi atâta egalitate; atât pentru condamnare morală severă, atât pentru înţelegerea unei situaţii omeneşti date; atât pentru forţa deplină a legii, atât pentru dreptul la compasiune, pentru a-i hrăni pe flămânzi, a-i îmbrăca pe cei goi, a-i vindeca pe bolnavi, a-i adăposti pe cei fără casă. Trebuie stabilite priorităţi, care nu sunt niciodată finale şi absolute.

Prima îndatorire publică este evitarea suferinţei extreme. în situaţii disperate, ar putea fi nevoie de revoluţii, războaie, asasinate, măsuri extreme. Dar istoria ne învaţă că rareori consecinţele lor sunt cele anticipate; nu există nici o garanţie (ba uneori nici o probabilitate prea mare) că astfel de acţiuni vor aduce vreo îmbunătăţire. Putem să ne asumăm riscul acţiunilor drastice, atât în viaţa personală, cât şi în măsurile politice, dar trebuie să fim întotdeauna conştienţi, să nu uităm niciodată, că s-ar putea să ne înşelăm, că certitudinea privitoare la efectul unor astfel de măsuri conduce invariabil la suferinţa evitabilă a celor nevinovaţi. Trebuie deci să facem ceea ce s-ar putea numi trocuri – reguli, valori, principii trebuie să cedeze unul în faţa celuilalt. în grade diferite, în situaţii precise. Soluţiile utilitariste sunt uneori greşite, dar bănuiesc că sunt mai adesea benefice. Cel mai bun luciu de făcut, ca regulă generală, este să menţinem precarul echilibru care previne apariţia situaţiilor disperate, alegerilor intolerabile – aceasta este prima cerinţă pentru o societate decentă; o societate spre care putem tinde întotdeauna, în lumina gradului nostru limitat de cunoaştere, şi chiar şi a înţelegerii noastre imperfecte a indivizilor şi societăţilor. Foarte necesară în astfel de probleme este o anumită smerenie.

Acesta ar putea să pară un răspuns foarte plat, nu genul de lucru pentru care tinerii idealişti ar vrea, la nevoie, să lupte şi să sufere, pentru cauza unei societăţi noi şi mai nobile. Şi, desigur, trebuie să nu dramatizăm incompatibilitatea valorilor – în mare parte, există o vastă potrivire de păreri, de-a lungul unor perioade mari de timp şi între oameni din societăţi diferite, despre ce e drept şi ce e greşit, despre bine şi rău. Desigur că tradiţiile, perspectivele, atitudinile ar putea, în mod legitim, să difere; s-ar putea ca principiile generale să contravină prea mult nevoilor umane. Aproape totul e situaţie concretă. Nu există scăpare: trebuie să ne decidem aşa cum se decide; uneori, riscul moral nu poate fi evitat. Tot ce putem cere este ca nici unul dintre factorii relevanţi să nu fie ignorat, ca scopurile pe care vrem să le îndeplinim să fie văzute ca elemente într-o formă totală de viaţă, pe care deciziile o pot îmbunătăţi sau deteriora.

Dar până la urmă nu este vorba doar de o judecată pur subiectivă: aceasta este dictată de formele de viaţă ale societăţii căreia îi aparţine cineva, o societate printre alte societăţi, cu valori comune – fie că se află sau nu în conflict – împărtăşite de majoritatea omenirii de-a lungul istoriei. în orice caz, există, dacă nu valori universale, un minimum fără de care o societate cu greu

ar putea supravieţui. Puţini ar putea dori în ziua de azi să facă apologia sclaviei, a crimei ritualice, a camerelor naziste de gazare, a torturării de fiinţe umane de dragul plăcerii sau profitului sau chiar al binelui politic, a datoriei copiilor de a-şi denunţa părinţii (datorie pe care Revoluţia Franceză şi Revoluţia Rusă o pretindeau) sau a uciderii descreierate. Nu există nici o justificare pentru a face un compromis în acest sens. Dar, pe de altă parte, căutarea perfecţiunii mi se pare o reţetă pentru măcel, fie ea cerută până şi de cei mai sinceri idealişti, cei mai curaţi cu inima. Nu a existat niciodată un moralist mai riguros decât Immanuel Kant, dar chiar şi el a spus, într-un moment de iluminare: „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieşit niciodată ceva drept”—. Să-i forţezi pe oameni să intre în uniformele curăţele cerute de scheme în care se crede dogmatic este aproape întotdeauna calea către dezumanizare. Putem face doar ce putem face: dar trebuie să o facem, în ciuda greutăţilor.

Desigur că vor exista ciocniri sociale ori politice; chiar simplul conflict dintre valorile pozitive face asta de neevitat. Dar aceste ciocniri pot, cred, să fie minimizate prin promovarea şi păstrarea unui echilibru dificil, echilibru care este mereu ameninţat şi care trebuie mereu îndreptat – numai asta, repet, poate fi precondiţia pentru societăţi decente şi pentru comportamentul acceptabil moral. Altminteri, suntem sortiţi să ne rătăcim. Poate, veţi spune, o soluţie cam plicticoasă? Nu genul din care sunt ţesute, de către conducători inspiraţi, chemările la acţiune eroică? însă dacă există ceva adevăr în această viziune, poate că e de ajuns. Un eminent filozof american al zilelor noastre a spus odată că nu există nici un motiv *a priori* să presupunem că adevărul, odată descoperit, ar fi neapărat interesant.— S-ar putea să fie de ajuns că e adevărul, sau măcar o aproximare a lui; prin urmare, nu simt nevoia să mă scuz pentru că propun ce propun. Adevărul, spunea Tolstoi, „a fost, este şi va fi frumos”—. Nu ştiu dacă aşa stau lucrurile în domeniul eticii, dar mi se pare o idee îndeajuns de apropiată de ceea ce vrem cei mai mulţi dintre noi să credem pentru a nu fi prea uşor lăsată deoparte.

30. Concepţia lui Voltaire despre Lumini ca fiind identice în punctele esenţiale oriunde se ajunge la ele pare să ducă la concluzia inevitabilă că, în viziunea lui. Byron ar fi fost fericit să stea la masă cu Confucius, că Sofocle ar fi fost pe deplin în largul lui în Florenţa din Quattrocento, iar Seneca în salonul lui Madame du Deffand sau la curtea lui Frederic cel Mare.

31. „Cei ce merg spre moarte te salută!”

32. A.I. Herzen, *Sobranie socinenii v tridtsati tomah,* Moskva, 1954-1966, vol. 6, p. 34.

33. *Loc. cit.* (vezi p. 9, nota 1).

34. „Chiar dacă adevărul ar fi complex şi oarecum deziluzionam, tot nu ar fi un merit să îl înlocuim cu o simplitate mai dramatică şi confortabilă.” C.I.

Lewis, *Mind and the World- Order: Outline of a Theory of Knowledge,* New York, 1929, p. 339.

35. *Sevastopol în mai,* capitolul 16.

Declinul ideilor utopice în Occident

ideea unei societăţi perfecte este un vis foarte vechi, fie din cauza relelor prezentului, care îi fac pe oameni să-şi închipuie cum ar arăta lumea lor fără ele – să-şi imagineze o stare ideală în care nu ar fi nici mizerie, nici lăcomie, nici pericol sau sărăcie sau frică sau muncă abrutizantă sau incertitudine fie pentru că astfel de utopii sunt ficţiuni voit construite ca satire, menite să critice lumea actuală şi să-i discrediteze pe cei care controlează regimurile existente ori pe cei care le suportă cu prea multă docilitate; sau poate că sunt fantezii sociale – exerciţii simple de imaginaţie poetică.

în linii mari, utopiile occidentale tind să conţină aceleaşi elemente: o societate trăieşte într-o stare de armonie pură, în care toţi membrii ei vieţuiesc în pace, se iubesc unul pe altul, sunt feriţi de pericolele fizice, de orice fel de lipsuri, de nesiguranţă, de muncă degradantă, de invidie, de frustrare, nu suferă de nedreptate sau violenţă, trăiesc în perpetuă şi egală lumină, într-o climă temperată, în mijlocul unei naturi infinit de roditoare şi generoase. Principala caracteristică a celor mai multe utopii (dacă nu a tuturor) este faptul că sunt statice. Nimic din ele nu se transformă, căci au atins perfecţiunea: nu e nevoie de noutate sau schimbare; nimeni nu şi-ar putea dori schimbarea unei stări în care toate dorinţele umane fireşti sunt îndeplinite.

Presupoziţia pe care se întemeiază toate acestea este că oamenii au o anumită natură fixă, inalterabilă, anumite scopuri universale, comune, imuabile. Odată atinse aceste scopuri, natura umană este pe deplin împlinită. însăşi ideea unei împliniri universale presupune că fiinţele umane în sine urmăresc aceleaşi scopuri esenţiale, identice pentru toţi; întotdeauna, oriunde. Căci dacă nu ar fi aşa, utopia nu ar putea fi utopie, întrucât societatea perfectă nu ar satisface pe toată lumea în mod perfect.

Cele mai multe utopii sunt situate într-un trecut îndepărtat: a fost odată o epocă de aur. Astfel, Homer vorbeşte despre fericiţi! fenicieni sau despre desăvârşiţi! etiopieni printre care îi place lui Zeus să sălăşluiască, ori cântă despre Insulele Fericiţilor. Hesiod descrie epoca de aur, urmată de epoci din ce în ce mai rele, coborând până la vremurile îngrozitoare în care trăia el. în *Banchetul,* Platon vorbeşte despre cum oamenii au avut odată – într-un trecut îndepărtat şi fericit – formă sferică, iar apoi s-au rupt în două, şi de atunci încoace fiecare emisferă încearcă să-şi găsească partenera potrivită pentru a redeveni rotundă şi perfectă. Tot el povesteşte şi de viaţa fericită din Atlantida,

dispărută, pe veci dispărută din cauza unei catastrofe naturale. Vergiliu vorbeşte despre *Satumia regna,* împărăţia lui Saturn, unde toate erau bune. Biblia ebraică vorbeşte de un paradis terestru, în care Adam şi Eva au fost creaţi de Dumnezeu şi au dus vieţi nevinovate, fericite, senine – o situaţie care ar fi putut să continue veşnic, dar căreia i s-a pus capăt în mod deplorabil din cauză că omul nu şi-a ascultat creatorul. Atunci când, în secolul trecut, poetul Alfred Tennyson a vorbit de o împărăţie „Unde grindină nu cade, nici ploi, nici o zăpadă, / Nicicând nu suflă vântul aprig”—, aceasta reflectă o lungă şi neîntreruptă tradiţie şi priveşte înapoi spre visul homeric al luminii eterne strălucind peste o lume fără vânturi.

Aceştia sunt poeţii care au crezut că epoca de aur este într-un trecut care nu se mai poate niciodată întoarce. Apoi vin gânditorii care cred că epoca de aur încă stă să vină. Profetul evreu Isaia ne spune că „în vremurile cele de pe urmă" oamenii „preface-vor săbiile în fiare de pluguri şi lăncile lor în cosoare: nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa războiul. [...] Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lângă căprioară; [...] pustietatea se va veseli şi va înflori ca trandafirul [...], şi vor fugi durerea, întristarea şi suspinarea”—. De asemenea. Sfântul Pavel vorbeşte de o lume în care „nu mai este iudeu, nici elin”, „nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască”, „nu mai este nici rob, nici liber”. Toţi oamenii vor fi egali şi perfecţi în faţa lui Dumnezeu.—

Ce au în comun toate aceste lumi, fie că sunt concepute ca un paradis terestru sau ca ceva dincolo de mormânt, este că înfăţişează o perfecţiune statică în care natura umană este în sfârşit pe deplin realizată, şi totul este liniştit şi imuabil şi etern.

Acest ideal poate lua forme sociale sau politice, fie ele ierarhice sau democratice. în republica lui Platon există o ierarhie unificată şi rigidă din trei clase, bazată pe teoria că ar exista trei tipuri de natură umană, fiecare putând fi pe deplin realizat şi care formează împreună un întreg armonios şi împletit. Stoicul Zenon concepe o societate anarhistă în care toate fiinţele raţionale trăiesc în pace, egalitate şi fericire perfectă fără ajutorul instituţiilor. Dacă oamenii sunt raţionali, atunci nu au nevoie de control; fiinţele raţionale nu au nevoie de stat, de bani, de curţi judecătoreşti sau de orice formă de viaţă organizată, instituţională. în societatea perfectă, bărbaţii şi femeile vor purta haine identice şi se vor hrăni „de pe aceeaşi păşune după o lege comună”—. De vreme ce ei sunt raţionali, toate dorinţele lor vor fi şi ele în mod necesar raţionale, şi deci capabile de a fi îndeplinite într-un tot armonios. Zenon a fost primul anarhist utopist, fondatorul unei lungi tradiţii care în vremea noastră a avut parte de o înflorire bruscă, şi uneori violentă.

Lumea greacă a generat multe şi numeroase utopii după ce oraşul-stat a dat primele semne de decădere. Alături de utopiile

satirice ale lui Aristofan găsim planul lui Theopompos pentru un stat perfect. Există utopia lui Euhemeros, în care oameni fericiţi trăiesc pe insulele din Marea Arabiei, acolo unde nu există animale sălbatice, nici iarnă, nici primăvară, ci doar o vară eternă, blândă, şi unde oamenilor le cad din copaci fructele în gură şi nu e nevoie de muncă. Oamenii de acolo trăiesc într-o stare de beatitudine neîncetată pe insule pe care marea le izolează de continentul haotic şi netrebnic al celor neghiobi, nedrepţi şi nefericiţi.

Poate că au existat încercări de a pune toate acestea în practică. Discipolul lui Zenon, Blossius din Cumae, un stoic roman, a predicat probabil un egalitarism social, preluat, poate, de la înaintaşul său comunist lambulos. Blossius a fost acuzat că ar fi inspirat revolte romane de tip comunist, şi a fost interogat cum se cuvine, ba chiar la sânge, de un comitet senatorial care l-a acuzat că răspândeşte idei subversive – cam cum s-a întâmplat cu investigaţiile McCarthy în Statele Unite. Au fost acuzaţi Blossius, Aristonicos, Gaius Gracchus – povestea se sfârşeşte cu executarea familiei Gracchus. Dar aceste consecinţe politice sunt neimportante pentru subiectul meu. în timpul Evului Mediu se observă clar o împuţinare a utopiilor, poate pentru că, potrivit credinţei creştine, omul nu poate atinge perfecţiunea prin propriile sale eforturi, fără ajutor; doar harul divin îl poate mântui, iar mântuirea nu poate veni cât se află pe acest Pământ – o creatură născută în păcat. Nimeni nu îşi poate construi o casă trainică în această vale a plângerii: căci cu toţii suntem doar în pribegie aici, sub cer, căutând să intrăm într-o împărăţie care nu e din lumea aceasta.

Tema constantă de-a lungul întregii gândiri utopice, fie ea creştină sau păgână, este că a fost odată o stare perfectă, iar apoi s-a produs un enorm dezastru: în Biblie este păcatul nesupunerii – decizia fatală de a mânca fructul oprit; sau Potopul; sau uriaşi haini care au venit şi au tulburat lumea, sau oamenii care în aroganţa lor au construit Turnul Babei şi au fost pedepsiţi. La fel, în mitologia greacă starea perfectă e distrusă de vreun dezastru, ca în povestea lui Prometeu, a lui Deucalion şi Pyrrha sau a cutiei Pandorei – imaculata unitate este sfărâmată, iar restul istoriei omenirii este o încercare neîntreruptă de a reuni fragmentele pentru a restaura liniştea, pentru ca starea perfectă să poată fi din nou atinsă. Prostia omenească, nesăbuinţa sau slăbiciunea ar putea să împiedice această desăvârşire; zeii s-ar putea să nu o permită; însă vieţile noastre sunt concepute, meii ales în gândirea gnosticilor şi în viziunile misticilor, ca un efort agonizant de a reuni fragmentele fărâmiţate ale întregului perfect cu care universul a început şi la care s-ar putea încă întoarce. Aceasta este o idee persistentă care străbate întreaga gândire europeană încă de la începuturi; ea subîntinde toate vechile utopii şi a influenţat profund ideile metafizice, morale şi politice ale

Occidentului. în acest sens, utopismul – noţiunea unităţii sfărâmate şi a refacerii ei – reprezintă un fir central în întreaga gândire occidentală. Din acest motiv, ar putea fi util să încercăm să arătăm câteva dintre principalele presupoziţii care par să îl fundamenteze.

Le voi pune sub forma a trei propoziţii, un soi de taburet cu trei picioare pe care mi se pare că este aşezată principala tradiţie din gândirea politică occidentală. Mă tem că voi simplifica prea mult aceste chestiuni, însă o simplă schiţă nu este o carte, iar suprasimplificarea nu este întotdeauna – sper – şi falsificare, şi deseori ajută la cristalizarea ideilor. Prima propoziţie este următoarea: orice întrebare veritabilă nu poate avea decât un răspuns corect, toate celelalte fiind incorecte. Dacă nu există un răspuns corect la o întrebare, aceasta nu poate fi una veritabilă. Orice întrebare veritabilă trebuie, măcar în principiu, să poată primi răspuns, iar dacă este aşa, atunci numai un răspuns poate fi cel corect. Nici o întrebare, în măsura în care este clar formulată, nu poate primi două răspunsuri care să fie diferite, dar corecte. Temeiurile răspunsurilor corecte trebuie să fie adevărate; toate celelalte răspunsuri posibile sunt în mod necesar o întrupare a falsităţii – care are multe feţe – ori sunt bazate pe ea. Aceasta este prima presupoziţie cardinală.

A doua presupoziţie este că există o metodă pentru a descoperi aceste răspunsuri corecte. Dacă există vreun om care cunoaşte – sau poate cunoaşte – această metodă este o altă întrebare; ea trebuie însă, măcar în principiu, să fie cognoscibilă – atâta timp cât folosim procedura bună pentru a o stabili.

A treia presupoziţie, poate cea mai importantă în acest context, este că toate răspunsurile corecte trebuie să fie cel puţin compatibile unul cu celălalt. Aceasta decurge dintr-un adevăr simplu şi logic: un adevăr nu poate fi incompatibil cu un alt adevăr; toate răspunsurile corecte întrupează sau se întemeiază pe adevăruri. Prin urmare, nici unul dintre răspunsurile corecte nu poate intra în conflict cu vreun altul, fie că e vorba de răspunsuri la întrebări despre ce există pe lume, ori despre ce ar trebui oamenii să facă sau să fie – cu alte cuvinte, fie că răspund la întrebări privitoare la fapte, ori la valori (iar pentru gânditorii care cred în această a treia presupoziţie, întrebările despre valori sunt, într-un anume sens, întrebări despre fapte). în cel mai bun caz, aceste adevăruri se vor implica logic unul pe altul într-un întreg unic, sistematic şi întreţesut; în cel mai rău caz, adevărurile vor fi coerente unul cu celălalt: vor forma adică un întreg armonios, astfel încât, atunci când ai descoperit toate răspunsurile corecte la toate întrebările centrale ale vieţii umane şi le-ai pus pe toate cap la cap, rezultatul o să formeze un soi de plan al totalităţii cunoaşterii necesare pentru a duce o viaţă perfectă – ori mai degrabă unica viaţă perfectă.

S-ar putea ca muritorii să nu poată atinge o astfel de

cunoaştere. Ar putea fi multe motive pentru asta. Unii gânditori creştini ar susţine că păcatul originar îi face pe oameni incapabili de o astfel de cunoaştere. Sau poate că am trăit odată în lumina unor asemenea adevăruri în Grădina Edenului, înainte de epoca păcatului, şi atunci această lumină ne-a părăsit pentru că am gustat din fructul Pomului Cunoaşterii, cunoaştere care, drept pedeapsă, este sortită să ne rămână incompletă în timpul vieţii pământeşti. Sau poate o vom cunoaşte pe deplin într-o zi, fie înainte, fie după moartea trupului. Sau, iarăşi, e posibil ca oamenii să nu o cunoască niciodată: minţile lor sunt poate prea slabe ori obstacolele puse de natura neînduplecată prea mari ca această cunoaştere să le fie posibilă. Poate că doar îngerii o pot avea, sau poate o are numai Dumnezeu; sau, dacă nu există un Dumnezeu, atunci această credinţă trebuie formulată spunând că o astfel de cunoaştere poate fi concepută în principiu, chiar dacă nimeni nu a atins-o şi nu e plauzibil să o atingă vreodată. Căci, în principiu, răspunsul trebuie să fie cognoscibil; în caz contrar, întrebările nu ar fi veritabile; dacă spui despre o întrebare că în principiu nu are răspuns înseamnă că nu înţelegi ce fel de întrebare este – căci a înţelege natura unei întrebări înseamnă a şti ce fel de răspuns cir putea fi un răspuns corect, fie că ştim dacă e corect sau nu; prin urmare, gama de răspunsuri care pot fi date trebuie să fie conceptibilă; şi un răspuns din această gamă trebuie să fie cel corect. Altminteri, pentru gânditorii raţionalişti de acest tip, gândirea raţională ar sfârşi în enigme insolubile. Or dacă aşa ceva este exclus, prin chiar natura raţiunii, trebuie să decurgea că modelul totalităţii soluţiilor corecte (poate infinite ca număr) la toate problemele posibile va constitui cunoaşterea perfectă.

Să continui cu acest argument. Se afirmă că, dacă nu putem concepe ceva perfect, nu putem înţelege ce înseamnă imperfecţiunea. Dacă, să spunem, ne plângem de condiţia noastră aici, pe pământ, arătând conflictele, mizeria, cruzimea, viciile – nefericirile, nesăbuinţele, crimele omenirii –, dacă, pe scurt, declarăm că starea noastră nu e tocmai perfectă, aceasta are inteligibilitate doar prin comparaţie cu o lume mai desăvârşită; doar măsurând prăpastia dintre cele două putem măsura gradul în care lumea noastră nu este îndeajuns. îndeajuns pentru ce? Pentru ideea stării perfecte. Aceasta, cred, sprijină întreaga gândire utopistă, ba chiar o mare parte a gândirii occidentale în genere; de fapt, pare centrală acesteia, de la Pitagora şi Platon încoace.

în acest moment se poate pune întrebarea: unde, dacă aşa stau lucrurile, trebuie căutate soluţiile? Cine sunt autorităţile care ne pot arăta nouă, celorlalţi, calea cea dreaptă în teorie şi în practică? Asupra acestui punct (aşa cum era de aşteptat) s-a căzut foarte puţin de acord în Occident. Unii ne-au spus că răspunsurile adevărate pot fi găsite în textele sacre, sau că sunt date de profeţi inspiraţi, sau de preoţii care sunt interpreţii autorizaţi ai acestor

texte. Alţii neagă validitatea revelaţiei sau a poruncilor sau a tradiţiei, şi spun că numai cunoaşterea exactă a naturii produce adevăratele răspunsuri – de obţinut prin observare controlată, experiment, aplicarea unor tehnici logice şi matematice. Natura nu este un templu, ci un laborator, iar ipotezele trebuie să fie testabile prin metode pe care orice fiinţă raţională le poate învăţa, aplica, comunica şi verifica; poate că ştiinţa, declară aceştia, nu răspunde la toate întrebările pe care dorim să le punem, dar acolo unde ea nu ne poate da răspunsuri nu putem ajunge nici prin vreo altă metodă: este singurul instrument vrednic de încredere pe care îl avem sau îl vom avea vreodată. Din nou, unii ne spun că doar experţii ştiu: oamenii dotaţi cu viziune mistică, intuiţie metafizică şi putere speculativă sau abilităţi ştiinţifice; sau oamenii înzestraţi cu înţelepciune naturală – oamenii cu minte superioară, înţelepţii. Dar alţii neagă asta şi declară că cele mai importante adevăruri sunt accesibile tuturor: fiecare om care priveşte în inima sa, în sufletul său, se va înţelege pe sine şi va înţelege natura care îl înconjoară, va şti cum să trăiască şi ce să facă – cu condiţia să nu fi fost orbit de funesta influenţă a altora, cei a căror natură a fost coruptă de instituţiile rele. Asta ar fi spus Rousseau — adevărul trebuie căutat nu în ideile sau comportamentul locuitorilor pervertiţi ai oraşelor sofisticate, ci este mai plauzibil să fie găsit în inima curată a ţăranului simplu sau a unui copil inocent – şi Tolstoi se referea de fapt la aşa ceva; această concepţie are adepţi şi astăzi, în ciuda operei lui Freud şi a discipolilor lui.

Aproape că nu există vreo viziune asupra surselor cunoaşterii adevărate care să nu fi fost cu înverşunare susţinută şi afirmată dogmatic în decursul meditaţiei lucide asupra acestei probleme în tradiţia greacă şi iudeo-creştină. Din pricina diferenţelor între aceste viziuni au izbucnit mari conflicte şi s-au purtat războaie sângeroase, şi nu-i de mirare, fiindcă se considera că salvarea omenirii atârnă de răspunsul corect la aceste întrebări — chestiunile cele mai agonizante şi cruciale ale vieţii omeneşti. Ce vreau să subliniez este că fiecare tabără presupunea că aceste întrebări puteau primi răspuns. Credinţa aproape universală la care conduc toate acestea este că răspunsurile sunt, cum s-ar spune, o comoară ascunsă deosebit de preţioasă; problema este să găsim calea către ea. Ori, ca să folosesc o altă metaforă, omenirii i-au fost puse înainte piesele împrăştiate ale unui puzzle: dacă poţi asambla totul, se va obţine un întreg perfect care constituie scopul căutării adevărului, virtuţii, fericirii. Aceasta este, cred, una din presupoziţiile comune unei mari părţi a gândirii occidentale.

Cu siguranţă această convingere stătea la baza utopiilor care au proliferat atât de fertil în timpul Renaşterii europene în secolul al XV-lea, când s-a produs o mare redescoperire a clasicilor greci şi latini, despre care se credea că sunt întruchiparea unor adevăruri

uitate în timpul lungii nopţi a Evului Mediu, sau suprimate ori distorsionate de superstiţiile călugăreşti din veacurile creştine ale credinţei. Noua învăţătură se baza pe ideea că cunoaşterea şi doar cunoaşterea – mintea umană eliberată – ne poate salva. Această idee, la rândul său, se întemeia pe afirmaţia cea mai fundamentală dintre toate afirmaţiile raţionaliste – aceea că virtutea este cunoaştere –, rostită de Socrate, dezvoltată de Platon, de cel mai mare discipol al acestuia, Aristotel, şi de principalele şcoli socratice din Grecia antică. Pentru Platon, paradigma cunoaşterii era una geometrică, pentru Aristotel – biologică; pentru diferiţi gânditori din timpul Renaşterii ar fi putut fi neoplatonică şi mistică, intuitivă sau matematică, organică sau mecanică; dar nici unul nu se îndoia că numai cunoaşterea oferă salvarea spirituală, morală şi politică. Se presupunea, cred, că dacă oamenii au o natură comună, această natură trebuie să aibă un scop. De-ar şti omul ceea ce îşi doreşte cu adevărat, natura sa ar putea fi pe deplin realizată. Dacă un om poate descoperi ce este pe lume, ce relaţie are cu lumea şi ce este el însuşi – oricum ar descoperi-o, prin orice metodă, pe orice cale recomandată sau tradiţională spre cunoaştere –, el va şti ce îl poate împlini, cu alte cuvinte, ce anume îl va face fericit, drept, virtuos, înţelept. Să afli ce te-ar elibera de eroare şi iluzie, să înţelegi cu adevărat tot ceea ce ştii că năzuieşti, în calitate de fiinţă spirituală şi fizică, şi totuşi, în ciuda tuturor acestora, să stai cu mâinile în sân, înseamnă să nu fii în toate minţile – să fii iraţional şi poate nu întru totul sănătos la cap. A şti cum să-ţi atingi scopurile pentru ca apoi să nu încerci să le şi atingi înseamnă, până la urmă, a nu-ţi înţelege cu adevărat scopurile. Să înţelegi înseamnă să acţionezi: într-un anumit sens, aceşti gânditori mai timpurii l-au anticipat pe Karl Marx prin credinţa lor în unitatea dintre teorie şi practică.

Pentru tradiţia centrală a gândirii occidentale, cunoaşterea nu este doar o cunoaştere descriptivă a ceea ce există în univers, ci şl, ca parte integrantă din aceasta, şi nu diferită de ea, o cunoaştere a valorilor: cum să trăieşti, ce să faci, ce forme de viaţă sunt cele mai bune şi mai demne şi de ce. Conform acestei doctrine – că virtutea este cunoaştere –, atunci când oamenii comit fărădelegi o fac pentru că sunt induşi în eroare: se înşală asupra a ceea ce le-ar fi, de fapt, benefic. Dacă ar şti cu adevărat ce le este benefic, nu ar mai face aceste lucruri distructive – fapte care în cele din urmă îl distrug negreşit pe făptaş, pentru că îi frustrează adevăratele scopuri ca fiinţă umană, blochează dezvoltarea propice a facultăţilor şi puterilor lui. Crima, viciul, imperfecţiunea, mizeria, toate se nasc din ignoranţă şi din indolenţă ori dezordine mentală. Această ignoranţă poate fi instigată de ticăloşi care doresc să arunce cu praf în ochii altora pentru a-i domina şi care, în final, pot adeseori să cadă în cursa propriei propagande. Că „virtutea este cunoaştere”— înseamnă că, dacă cunoşti ce este bine pentru om, nu poţi trăi, ca fiinţă

raţională, decât îndeplinind acel ceva spre care toate dorinţele, speranţele, rugăciunile, aspiraţiile se îndreaptă: asta numim speranţe. Să distingi realitatea de aparenţă, să distingi ceea ce va împlini cu adevărat un om de ceea ce doar pare să promită că o va face – asta înseamnă cunoaşterea, şi doar asta îl va salva. Această vastă supoziţie platonică, uneori în forma ei botezată creştineşte, animă marile utopii ale Renaşterii, fantezia minunată a lui More, Noua Atlantidă a lui Bacon, Cetatea Soarelui a lui Campanella, şi duzina de utopii creştine ale secolului al XVII-lea – dintre care cea a lui Fénelon este doar cea mai cunoscută. Credinţa absolută în soluţiile raţionale şi proliferarea scrierilor utopiste sunt, amândouă, aspecte ale unor etape similare de dezvoltare culturală, în Atena clasică, în Renaşterea italiană, în Franţa secolului al XVIII-lea şi în cele două secole care au urmat – nu mai puţin acum, în prezent, decât în trecutul recent sau îndepărtat. Chiar şi primele jurnale de călătorie, despre care se spune că au ajutat oamenii să deschidă ochii în faţa diversităţii naturii umane şi, prin urmare, să discrediteze credinţa în uniformitatea nevoilor omeneşti (şi deci într-un remediu unic şi final pentru toate relele), par să fi avut, adeseori, efectul opus. De exemplu, descoperirea unor oameni într-o stare sălbatică în pădurile Americii a fost folosită ca dovadă pentru existenţa unei naturi umane de bază şi a aşa-numitului om natural, cu nevoi naturale, aşa cum ar fi fost ele oriunde dacă oamenii nu ar fi fost corupţi de civilizaţie, de instituţii artificiale şi nenaturale, ca rezultat al erorilor sau ticăloşiei preoţilor, regilor, ale celor avizi de putere care seduc masele credule prin înşelătorii monstruoase, pentru a le domina mai bine şi a le exploata munca. Conceptul de sălbatic nobil a făcut parte din mitul purităţii nepătate a naturii umane, inocentă, în pace cu împrejurimile şi cu sine, distrusă numai prin contactul cu viciile culturii corupte a oraşelor Occidentului. Noţiunea că undeva, într-o societate reală sau imaginată, omul trăieşte în starea sa naturală, la care toţi ar trebui să se întoarcă, e în centrul teoriilor primitiviste; ea apare, sub diferite măşti, în fiecare program anarhist şi populist din ultimii o sută de ani, a afectat profund marxismul şi vasta diversitate a mişcărilor de tineret cu scopuri radicale sau revoluţionare.

Aşa cum am spus, doctrina comună tuturor acestor concepţii şi mişcări este noţiunea că există adevăruri universale, adevărate pentru toţi oamenii, oriunde şi în toate timpurile, şi că aceste adevăruri sunt exprimate prin reguli universale: legea naturală a stoicilor, a Bisericii medievale şi a juriştilor Renaşterii, lege a cărei simplă încălcare duce la viciu, mizerie şi haos. Este adevărat că această idee a fost pusă la îndoială – de exemplu, de anumiţi sofişti şi sceptici în Grecia antică: Protagoras, Hippias, Cameades, Pyrrhon, Sextus Empiricus; mai târziu, Montaigne. pyrrhonienii secolului al XVII-lea şi, mai presus de oricine, Montesquieu, care credea că stiluri diferite de viaţă sunt potrivite pentru oameni din

diferite medii şi climate, cu tradiţii şi obiceiuri diferite. Dar trebuie făcută aici o precizare. Este adevărat că un sofist pe care Aristotel îl citează credea că „focul arde şi aici, şi în Persia, însă ceea ce este considerat drept se schimbă chiar în faţa ochilor noştri”—; că Montesquieu crede că ar trebui să porţi haine groase în climatele reci şi veşminte subţiri în cele calde şi că obiceiurile persane nu ar fi potrivite pentru locuitorii Parisului. Dar această pledoarie pentru diversitate e totuna cu a spune că diferite mijloace sunt mai eficiente în diferite circumstanţe în vederea realizării unor scopuri similare. Acelaşi lucru este adevărat până şi pentru notoriul sceptic David Hume. Nici unul dintre aceşti gânditori sceptici nu îşi doreşte să nege că principalele scopuri omeneşti sunt universale şi uniforme, chiar dacă poate ele nu sunt de stabilit *a priori;* toţi oamenii caută mâncare şi băutură, adăpost şi siguranţă; toţi oamenii vor să se înmulţească; toţi oamenii caută contactul social, dreptatea, un grad de libertate, mijloace de exprimare a sinelui ş.a.m.d. Mijloacele pentru a atinge aceste scopuri pot să fie diferite de la ţară la ţară, de la epocă la epocă, însă scopurile, fie ele modificabile în principiu sau nu, rămân nemodificate; acest lucru reiese limpede din gradul ridicat de asemănare de familie între utopiile sociale antice şi modeme.

Este adevărat că o lovitură mai serioasă împotriva acestor presupoziţii a fost orchestrată de Machiavelli, care a pus la îndoială posibilitatea, fie ea doar principială, de a îmbina o viziune creştină asupra vieţii, care implică sacrificiu de sine şi smerenie, cu construirea şi întreţinerea unei republici puternice şi glorioase, care avea nevoie nu de smerenie sau sacrificiu de sine din partea conducătorilor sau cetăţenilor ei, ci de virtuţile păgâne ale curajului, vitalităţii, autoafirmării şi, în cazul conducătorilor, de capacitatea de a acţiona nemilos, crud şi fără scrupule atunci când o cereau trebuinţele statului. Machiavelli nu a dezvoltat până la capăt implicaţiile acestui conflict de idealuri – nu era filozof profesionist dar ceea ce a spus a iscat o mare nelinişte printre unii dintre cititorii săi vreme de patru secole şi jumătate. Cu toate acestea, în general vorbind, chestiunea pe care el a ridicat-o a tins să fie, în mare măsură, ignorată. Operele sale au fost considerate imorale şi condamnate de Biserică, şi nu au fost luate cu totul în serios de moraliştii şi gânditorii politici care reprezintă curentul central al gândirii occidentale în aceste domenii.

într-o anumită măsură, cred, Machiavelli a avut o oarecare influenţă: asupra lui Hobbes, Rousseau, Fichte şi Hegel, cu siguranţă asupra lui Frederic cel Mare al Prusiei, care şi-a dat osteneala să publice o respingere formală a concepţiilor sale; cel mai limpede, asupra lui Nietzsche şi a celor influenţaţi de acesta. în general însă, presupoziţia cea mai inconfortabilă a lui Machiavelli, aceea că anumite virtuţi, ba mai mult, anumite idealuri ar putea să nu fie compatibile – o noţiune ce contravine afirmaţiei pe care am subliniat-o, că toate răspunsurile adevărate

la întrebări serioase trebuie să fie compatibile –, această presupoziţie a rămas, în cea mai mare parte, ignorată. Nimeni nu părea nerăbdător să se confrunte cu posibilitatea că atât răspunsurile creştine, cât şi cele păgâne la întrebările morale sau politice ar putea fi corecte, date fiind premisele respective de la care pornesc; că aceste premise nu erau demonstrabil false, ci doar incompatibile; şi că nu avem la dispoziţie nici un criteriu de ansamblu pentru a ne decide între ele, ori pentru a reconcilia aceste moralităţi cu totul opuse. Această posibilitate a fost văzută ca întru câtva neliniştitoare de către aceia care se considerau creştini, dar doreau să-i dea Cezarului ce era al Cezarului. O împărţire strictă între viaţă publică şi viaţă privată, între politică şi moralitate pune întotdeauna probleme. Fiecare din cele două îşi revendică prea multe teritorii. Aceasta a fost şi poate fi o problemă agonizantă, şi, aşa cum se întâmplă adesea în astfel de cazuri, nimeni nu a fost prea nerăbdător să o înfrunte.

A mai existat un unghi din care aceste presupoziţii au fost puse sub semnul întrebării. Presupoziţiile, repet, sunt cele ale legii naturale: că natura umană este o esenţă statică, inalterabilă; că scopurile ei sunt eterne, inalterabile şi universale pentru toţi oamenii, oriunde şi întotdeauna; că aceste scopuri pot fi cunoscute – ba poate chiar îndeplinite — de către cei care au cunoştinţele potrivite.

Atunci când, în secolul al XVl-lea, noile state-naţiuni au apărut în cursul (şi parţial ca rezultat al) Reformei, în Occident şi în nordul Europei, câţiva dintre avocaţii ocupaţi cu formularea şi apărarea revendicărilor şi legilor acestor regate – în cea mai mare parte, reformatori care se opuneau autorităţii Bisericii Romei sau, în anumite cazuri, politicii centralizatoare a regelui Franţei – au început să argumenteze că dreptul roman, cu pretenţia sa de autoritate universală, nu însemna nimic pentru ei. Ei nu erau romani; erau franci, celţi, nordici; îşi aveau propriile tradiţii france, batave, scandinave; trăiau în Languedoc; aveau obiceiurile lor occitane din timpuri imemoriale – ce era Roma pentru ei? în Franţa, ei erau urmaşii cuceritorilor franci, strămoşii lor îi supuseseră pe galoromani; moşteniseră şi doreau să recunoască numai propriile legi, france sau burgunde sau helvetice; ceea ce avea de spus dreptul roman nu avea nici în clin, nici în mânecă cu ei; nu li se aplica. De Roma să asculte italienii. De ce ar accepta francii, teutonii sau descendenţii piraţilor vikingi dominaţia unui cod de legi străin, unic şi universal? Naţiuni diferite, rădăcini diferite, legi diferite, popoare diferite, comunităţi diferite, idealuri diferite. Fiecare îşi avea propriul stil de viaţă – cu ce drept să le dicteze unul celorlalţi? Cu atât mai puţin papa, a cănii pretenţie de autoritate spirituală era negată de reformatori. Toate acestea au spulberat vraja unei lumi unice, a unei legi universale, aşadar a unui scop universal pentru toţi oamenii, de pretutindeni şi dintotdeauna. Societatea perfectă pe care războinicii franci, sau

chiar descendenţii lor, o vedeau ca ideală putea fi foarte diferită de viziunea utopică a unui italian, antic sau modern, şi întru totul deosebită de cea a unui indian, suedez sau turc. De aici înainte, spectrul relativismului îşi face temuta apariţie, şi, odată cu el, începe disoluţia credinţei în însuşi conceptul de scopuri universal valide, cel puţin în sfera socială şi politică. Cu timpul, apare şi sentimentul că s-ar putea să fie o greşeală nu doar istorică sau politică, ci chiar una logică, în însăşi ideea unui univers acceptabil în egală măsură pentru comunităţi cu origini diferite, cu tradiţii, caracter, perspectivă, concepte, categorii, viziuni asupra vieţii diferite.

însă, din nou, implicaţiile acestora nu au fost complet articulate, în mare parte poate din cauza triumfului enorm înregistrat de ştiinţele naturii chiar în acea vreme. Ca rezultat al descoperirilor revoluţionare ale lui Galileo şi Newton şi al operei altor matematicieni, fizicieni şi biologi de geniu, lumea exterioară era văzută ca un cosmos unitar, astfel încât, ca să luăm exemplul cel mai cunoscut, prin aplicarea a relativ puţine legi, mişcarea şi poziţia fiecărei particule de materie puteau fi precis determinate. Pentru prima dată devenea posibilă organizarea unei mase haotice de date observaţionale într-un sistem unitar, coerent, perfect ordonat. De ce să nu se aplice, cu acelaşi succes, aceleaşi metode în chestiunile omeneşti, în morală, politică, organizarea societăţii? De ce să se presupună că oamenii aparţin unei ordini din afara sistemului naturii? Ceea ce e valabil pentru obiectele materiale, pentru animale, plante şi minerale, în zoologie, botanică, chimie, fizică, astronomie – toate ştiinţe noi pe cale să fie unificate, care ajung de la ipoteze despre fapte şi evenimente observate la concluzii verificabile ştiinţific şi, împreună, formează un sistem coerent şi ştiinţific –, de ce nu s-ar aplica şi problemelor omeneşti? De ce nu s-ar putea crea o ştiinţă (sau ştiinţe) ale omului şi oferi, şi aici, soluţii la fel de clare şi de sigure precum cele obţinute în ştiinţele lumii exterioare?

Aceasta a fost o propunere nouă, revoluţionară şi foarte plauzibilă pe care gânditorii Iluminismului, în mod special în Franţa, au acceptat-o cu un entuziasm firesc. Era, desigur, rezonabil să presupui că omul are o natură examinabilă, capabilă de a fi observată, analizată şi testată întocmai ca alte organisme şi forme de materie vie. Programul părea clar: trebuie să înţelegem ştiinţific ce este omul şi de ce are nevoie pentru creşterea şi bunăstarea sa. Odată ce am descoperit ce este omul şi de ce are el nevoie, ne vom întreba unde e de găsit acel ceva; iar atunci, cu ajutorul invenţiilor şi descoperirilor potrivite, vom oferi ceea ce le lipseşte oamenilor şi, pe această cale, vom atinge, dacă nu perfecţiunea totală, o stare de fapt în orice caz cu mult mai fericită şi mai raţională decât cea care domneşte acum. De ce nu există deja această stare? Din cauză că prostia, prejudecata, superstiţia, ignoranţa, patimile care întunecă raţiunea – lăcomie,

frică, poftă de dominaţie –, ca şi barbaria, cruzimea, intoleranţa, fanatismul care vin odată cu ele au condus la condiţia deplorabilă în care oamenii au fost forţaţi să trăiască pentru prea mult timp. Eşecul, fie de neevitat, fie deliberat, de a observa ceea ce este în lume i-a răpit omului cunoaşterea necesară pentru a-şi îmbunătăţi viaţa. Numai cunoaşterea ştiinţifică ne poate salva. Aceasta este doctrina fundamentală a Iluminismului francez, o mare mişcare eliberatoare care, în epocă, a eliminat multă cruzime, superstiţie, nedreptate şi obscurantism.

La timpul cuvenit, acest mare val de raţionalism a dus la o reacţie inevitabilă. Mi se pare un fapt istoric că, ori de câte ori raţionalismul merge prea departe, tinde să apară un soi de rezistenţă emoţională, o „reacţie ostilă”, care izvorăşte din ce este naţional în om. Aşa s-a întâmplat în Grecia secolelor IV şi III î.Cr., când marile şcoli socratice au produs splendidele lor sisteme raţionaliste: rareori altcândva, ne spun istoricii cultelor greceşti, au înflorit atât de bogat religiile misteriilor, ocultismul, iraţionalismul, misticismele de orice fel. Tot aşa, edificiul puternic şi rigid al dreptului roman, una dintre marile realizări ale civilizaţiei omeneşti, şi, alături de acesta, marea structură legal-religioasă a iudaismului antic au fost urmate de o rezistenţă pasionată, emoţională, culminând cu apariţia şi triumful creştinismului. în Evul Mediu târziu a existat, în mod similar, o reacţie la marile construcţii logice ale scolasticilor. Ceva nu foarte diferit a survenit în timpul Reformei; şi, în sfârşit, în urma triumfurilor spiritului ştiinţific în Occident, o contramişcare puternică a apărut în urmă cu două secole.

Această reacţie a venit în principal din Germania. Ceva trebuie spus despre situaţia socială şi spirituală din Germania acelui timp. Până în secolul al XVII-lea, chiar şi înainte de distrugerile Războiului de Treizeci de Ani, ţările germanofone erau, din motive pe care nu am competenţa să le discut, inferior culturale vecinilor lor de peste Rin. în timpul întregului secol XVII, francezii păreau să domine fiecare sferă de viaţă, spirituală ori materială. Puterea lor militară, organizarea lor socială şi economică, gânditorii, oamenii lor de ştiinţă şi filozofii lor, pictorii şi compozitorii, poeţii, dramaturgii şi arhitecţii lor – excelenţa lor în artele generale ale vieţii –, toate acestea îi plasau în fruntea întregii Europe. Pot fi deci cu uşurinţă scuzaţi dacă, atunci şi mai târziu, au identificat civilizaţia ca atare cu propria cultură.

Dacă, în timpul secolului al XVII-lea, influenţa franceză a atins o înălţime nemaipomenită, exista o înflorire culturală notabilă şi în alte ţări occidentale: este limpede cazul Angliei în perioada elisabetană târzie şi a dinastiei Stuart, şi coincide cu epoca de aur a Spaniei şi cu marea renaştere artistică şi ştiinţifică din Ţările de Jos. Italia, deşi poate nu la înălţimea la care ajunsese în Quattrocento, a produs artişti şi în special savanţi de o rară anvergură. Chiar şi Suedia, în nordul îndepărtat, începea să se

urnească. Popoarele germanofone nu se puteau lăuda cu nimic asemănător. Dacă te întrebi care au fost cele mai distinse contribuţii aduse de ţările de limbă germană civilizaţiei europene în secolul al XVII-lea, nu prea sunt multe de spus: în afară de arhitectură şi de geniul izolat al lui Kepler, părea că doar în teologie se poate vorbi de talent original; poeţii, savanţii, gânditorii rareori se ridicau deasupra mediocrităţii; Leibniz pare să aibă puţini predecesori nativi. Acest lucru poate fi explicat, cel puţin parţial, prin declinul economic şi dezbinarea politică a Germaniei; dar mă preocup aici doar de reliefarea faptelor în sine. Deşi nivelul general al educaţiei germane rămânea destul de ridicat, viaţa, arta şi gândirea continuau să fie profund provinciale. Atitudinea pe care naţiunile avansate ale Occidentului, în special francezii, o aveau faţă de ţările germane părea să fie un soi de indiferenţă îngâmfată. Cu timpul, nemţii umiliţi au început o imitaţie plăpândă a modelelor lor franceze, şi aceasta, aşa cum se întâmplă adesea, a fost urmată de o reacţie culturală. Conştiinţa naţională rănită s-a afirmat pe sine, uneori într-o manieră uşor agresivă.

Este un răspuns destul de obişnuit din partea naţiunilor înapoiate care sunt privite cu prea mult dispreţ arogant şi un aer prea mare de superioritate conştientă de sine de către societăţile mai avansate. La începutul secolului al XVIII-lea, câţiva dintre liderii spirituali ai principatelor germane pioase şi introvertite au început să contraatace. Acest contraatac a luat forma unei revărsări de dispreţ asupra succesului lumesc al francezilor: aceşti francezi şi imitatorii lor din alte părţi nu puteau să se laude decât cu un spectacol gol. Viaţa interioară, viaţa spiritului, care privea relaţia omului cu oamenii, cu sine, cu Dumnezeu: numai ea era de o importanţă supremă; francezii materialişti, cu pedanteria lor fără miez, nu aveau un simţ al valorilor adevărate, singurele pentru care trăiesc oamenii. Trebuie lăsaţi cu artele, ştiinţele, saloanele, bogăţia şi gloria lor vanitoasă. în final, toate acestea nu erau decât gunoaie – bunuri perisabile ale coruptibilei cărni. Acei *philosophes* erau orbi conducători ai orbilor, străini de orice concepţie a ceea ce, în mod unic, conta: întunecata, agonizanta, infinit răsplătitoarea coborâre în adâncimile propriului suflet păcătos – dar nemuritor – al omului, făcut după asemănarea cu însăşi natura divină. Acesta era tărâmul viziunii pioase, introvertite a sufletului german.

Treptat, această imagine de sine germană a crescut în intensitate, hrănită de ceea ce ar putea fi numit un soi de resentiment naţionalist. Johann Gottfried Herder, filozof, poet, critic şi pastor, a fost poate primul profet pe deplin articulat al acestei atitudini, şi a ridicat conştiinţa de sine culturală la nivelul unei principiu general. La origine istoric literar şi eseist, a susţinut că valorile nu sunt universale; că fiecare societate omenească, fiecare popor, fiecare epocă şi civilizaţie îşi are

propriile idealuri, standarde, moduri de viaţă şi gândire şi acţiune. Nu există reguli sau criterii de judecată imuabile, universale, eterne, în funcţie de care diferite culturi şi naţiuni ar putea fi evaluate într-o ierarhie unică a excelenţei, care să îi plaseze pe francezi – aşa cum susţinea Voltaire – în vârful scării realizărilor omeneşti, iar pe germani foarte jos sub ei, în zonele crepusculare ale obscurantismului religios şi în limitele strâmte ale provincialismului şi ale unei nătângi existenţe rurale. Fiecare societate, fiecare epocă îşi are propriile orizonturi culturale. Fiecare naţiune îşi are propriile tradiţii, propriul caracter, propriul chip. Fiecare naţiune îşi are propriul centru de greutate morală, diferit de al oricărei alteia: acolo şi doar acolo stă fericirea ei – în dezvoltarea propriilor sale nevoi naţionale, a propriului său caracter unic.

Nu există nici un motiv care să ne impună imitarea unor modele străine sau întoarcerea la vreun trecut îndepărtat. Fiecare epocă, fiecare societate diferă în scopurile, obiceiurile şi valorile ei de oricare alta. Conceperea istoriei omeneşti ca pe un proces unitar şi universal de luptă către lumină – ale cărui etape şi întruchipări de mai târziu ar fi neapărat superioare celor mai timpurii, unde primitivul este neapărat inferior sofisticatului – este o enormă greşeală. Homer nu este un Ariosto primitiv; Shakespeare nu este un Racine rudimentar (exemplele nu sunt ale lui Herder). Să judeci o cultură după standardele alteia arată o lipsă de imaginaţie şi înţelegere. Fiecare cultură îşi are propriile atribute, care trebuie să fie pricepute în şi pentru sine. Pentru a înţelege o cultură, trebuie să folosim aceleaşi facultăţi de intuiţie empatică cu care ne înţelegem unul pe altul, fără de care nu există nici iubire, nici prieteni, nici relaţii umane adevărate. Atitudinea faţă de celălalt este — sau ar trebui să fie – bazată pe a percepe ceea ce el este în sine şi în mod unic, şi nu pe ce are el în comun cu toţi ceilalţi oameni; numai ştiinţele naturii abstrag ceea ce este comun şi generalizează. Relaţiile umane sunt întemeiate pe recunoaşterea individualităţii, care ar putea fi imposibil de descris – şi, cu atât mai mult, de analizat – vreodată în mod exhaustiv; la fel stau lucrurile şi cu înţelegerea comunităţilor, culturilor, epocilor şi a ceea ce ele sunt, caută, simt, suferă şi creează, cum se exprimă şi se văd pe sine, cum gândesc şi acţionează.

Oamenii se adună în grupuri pentru că sunt conştienţi de ceea ce îi uneşte – legături de origine comună, limbă, pământ, experienţă colectivă; aceste legături sunt unice, impalpabile şi supreme. Graniţele culturale sunt fireşti pentru oameni, izvorăsc din interacţiunea esenţei lor interioare cu mediul şi experienţa istorică. Cultura greacă este în mod unic şi inepuizabil grecească; India, Persia, Franţa sunt ceea ce sunt şi nu altceva. Cultura noastră ne este proprie; culturile sunt incomensurabile; fiecare este aşa cum este, fiecare de o valoare infinită, aşa cum sunt sufletele în ochii lui Dumnezeu. Să o elimini pe una în favoarea

alteia, să subjugi o societate şi să distrugi o civilizaţie, aşa cum au făcut marii cuceritori, este o crimă monstruoasă împotriva dreptului de a fi tu însuţi, de a trăi în lumina propriilor tale valori ideale. Dacă exilezi un neamţ şi îl plantezi în America, el va fi nefericit; va suferi, pentru că oamenii pot fi fericiţi şi pot funcţiona liber doar printre cei care îi înţeleg. Să fii singur este să fii printre oameni care nu înţeleg ceea ce vrei să spui. Exilul, singurătatea înseamnă să te afli printre oameni ale căror cuvinte, gesturi, caligrafie sunt străine de ale tale, ale căror comportament, reacţii, sentimente, răspunsuri instinctive şi gânduri, plăceri şi dureri sunt prea îndepărtate de ale tale, ale căror educaţie şi perspectivă, ton şi însuşire a vieţii şi fiinţei nu sunt ale tale. Există multe lucruri pe care oamenii le au în comun, dar nu asta contează cel mai mult. Ceea ce îi individualizează, îi face să fie ceea ce sunt şi face comunicarea posibilă este ceea ce ei nu au în comun cu toţi ceilalţi. Diferenţele, particularităţile, nuanţele, caracterul individual sunt, până la urmă, totul.

Aceasta e o doctrină nouă. Herder înţelegea diferenţele culturale, esenţa culturii şi chiar ideea de dezvoltare istorică foarte diferit de Voltaire. Pentru el, ceea ce îi face pe nemţi să fie nemţi este că felul în care ei mănâncă sau beau, împart dreptatea, scriu poezie, se închină, dispun de proprietatea lor, se ridică şi stau jos, îşi câştigă pâinea, îşi poartă hainele, cântă, duc războaie şi îşi orânduiesc viaţa politică au toate un anumit caracter comun, o proprietate calitativă, un tipar care este doar german şi prin care diferă de activităţile corespondente ale chinezilor sau portughezilor. Nici unul dintre aceste popoare sau culturi nu este, pentru Herder, superior altuia, ele sunt doar diferite; întrucât sunt diferite, urmăresc scopuri diferite; în asta constau caracterul specific şi valoarea lor. Valorile şi trăsăturile de caracter nu sunt comensurabile: o ordine a meritelor care să presupună o riglă unică este, pentru Herder, o dovadă de orbire faţă de ceea ce îi face pe oameni să fie oameni. Nu poţi face un neamţ fericit încercând să îl preschimbi într-un francez de mâna a doua. Islandezii nu vor fi fericiţi trăind în Danemarca, sau europenii emigrând în America. Oamenii îşi pot dezvolta pe deplin puterile numai continuând să trăiască acolo unde ei şi strămoşii lor s-au născut, să-şi vorbească limba, să-şi ducă vieţile în cadrul obiceiurilor societăţii şi culturii lor. Oamenii nu se creează singuri: se nasc într-un curent de tradiţie – în primul rând, de limbă –, care le modelează gândurile şi sentimentele, pe care nu îl pot schimba, de care nu se pot lepăda şi care le formează viaţa interioară. Nu sunt de ajuns calităţile pe care oamenii le au în comun pentru ca natura unui om sau a unui popor să fie împlinită. Ea depinde cel puţin la fel de mult de caracteristicile datorate locului, timpului şi culturii cărora le aparţin acei oameni în mod unic; să ignori sau să obliterezi aceste caracteristici înseamnă să distrugi şi sufletele, şi trupurile oamenilor. „Nu sunt aici să

gândesc, ci să fiu, să simt, să trăiesc!”— Pentru Herder, fiecare acţiune, fiecare formă de viaţă are o structură diferită de a oricărei alteia. Unitatea naturală este ceea ce el numeşte *das Volk,* poporul, ale cărui prime componente sunt pământul şi limba, nu rasa, culoarea ori religia. Aceasta este predica lui de-o viaţă – la urma urmei, era pastor protestant – către popoarele germanofone.

Dar dacă este aşa, dacă doctrina Iluminismului francez – şi presupoziţia centrală a Occidentului despre care am vorbit, că toate valorile adevărate sunt imuabile şi veşnice şi universale – are nevoie de o atât de drastică revizuire, înseamnă că există ceva radical greşit în ideea unei societăţi perfecte. Motivul fundamental nu este printre cele avansate de obicei împotriva ideilor utopiste – şi anume că o astfel de societate nu ar putea fi atinsă pentru că oamenii nu sunt destul de înţelepţi, înzestraţi sau virtuoşi, că nu pot dobândi gradul necesar de cunoaştere sau hotărâre ori că, pângăriţi cum sunt de păcatul originar, nu pot atinge perfecţiunea în această viaţă –, ci unul cu totul diferit. Ideea unei unice societăţi perfecte pentru întreaga omenire trebuie să fie contradictorie în sine – pentru că Walhalla germanilor este în mod necesar diferită de idealul francez al vieţii viitoare, fiindcă paradisul musulmanilor nu este cel al evreilor sau al creştinilor, fiindcă o societate în care un francez ar atinge o desăvârşire armonioasă este o societate care s-ar putea dovedi sufocantă pentru un german. Dar dacă e să avem la fel de multe tipuri de perfecţiune câte tipuri de cultură sunt, fiecare cu constelaţia sa ideală de virtuţi, atunci însăşi noţiunea posibilităţii unei unice societăţi perfecte este logic incoerentă. Acesta este, cred, începutul atacului modem asupra noţiunii de utopie, de utopie ca atare.

Mişcarea romantică in Germania, care îi datorează mult influenţei filozofului Fichte, şi-a adus propriul impuls la această *Weltanschauung* nouă şi realmente revoluţionară. Pentru tânărul Friedrich Schlegel, pentru Tieck sau Novalis, valorile
- etice, politice, estetice – nu ne sunt date obiectiv, nu sunt stele fixe pe un firmament platonic, eterne, imuabile, pe care oamenii să le poată descoperi numai folosind metoda potrivită – intuiţia metafizică, investigaţia ştiinţifică, argumentul filozofic ori revelaţia divină. Valorile sunt generate de către şinele creator omenesc. Omul este, înainte de toate, o creatură înzestrată nu doar cu raţiune, ci cu voinţă. Voinţa este funcţia creatoare a omului. Noul model al naturii omului este conceput prin analogie cu noua concepţie a creaţiei artistice, care nu mai este limitată de regulile obiective preluate din natura universală idealizată („la bella natura”) sau de adevărurile eterne ale clasicismului, de legea naturală sau de un legiuitor divin. Dacă vom compara doctrinele clasice – chiar şi pe cele ale unor teoreticieni ai neoclasicismului târziu, oarecum platonicieni, ca Joshua Reynolds

sau Jean- Philippe Rameau – cu cele ale adversarilor lor romantici, aceasta iese clar la iveală, în faimoasele lui prelegeri despre Marele Stil, Reynolds spune, în fond, că dacă pictezi un rege trebuie să fii călăuzit de noţiunea de regalitate. Poate că David, regele Israelului, a fost în realitate mic de stat şi a avut defecte fizice. Dar nu-l poţi picta astfel, căci este rege; prin urmare, trebuie să-l pictezi ca pe un personaj regal; iar regalitatea este un atribut etern, imuabil, unitar şi în mod egal accesibil viziunii tuturor oamenilor, în toate timpurile, oriunde; oarecum ca o „idee” platonică, dincolo de raza ochiului empiric, ea nu se modifică odată cu trecerea timpului sau cu diferenţele de perspectivă, iar treaba pictorului sau a sculptorului este să străpungă vălul aparenţei, să conceapă esenţa regalităţii pure şi să o redea pe pânză, în marmură ori lemn, sau în orice mediu ar alege artistul să folosească. La fel, Rameau era convins că misiunea unui compozitor este să folosească sunetul pentru a manifesta armonia – eternele proporţii matematice care sunt întrupate în natura lucrurilor, în marele cosmos – care nu e dată urechii muritoare, dar care conferă structurii sunetelor muzicale ordinea şi frumuseţea pe care artistul inspirat o creează
— sau, mai degrabă, pe care o reproduce, o „imită” – cât de bine poate.

Nu la fel stau lucrurile cu cei influenţaţi de noua doctrină romantică. Pictorul creează, nu copiază. Nu imită, nu urmează reguli – el face regulile. Valorile nu sunt descoperite, ci create; nu sunt găsite, ci făcute printr-un act al voinţei imaginative, creatoare, precum operele de artă, la fel cum sunt create şi politica, planurile, tiparele de viaţă. Prin a cui imaginaţie şi voinţă? Fichte vorbeşte de sine, de eu; de regulă. îl identifică cu un spirit al lumii, transcendent şi infinit, căruia individul uman îi este doar o expresie spaţio-temporală, muritoare, un centru finit care îşi derivă realitatea de la spirit, cu care caută să atingă o uniune perfectă. Alţii au identificat acest sine cu vreun alt spirit sau foiţă supra-personală – naţiunea, adevăratul sine în cadrul căruia individul este doar un element; sau poporul (Rousseau aproape face asta) sau statul (aşa cum face Hegel); ori este identificat cu o cultură, cu *Zeitgeist-u* (o concepţie de care Goethe îşi bate mult joc în al său *Faust),* cu o clasă care întrupează mersul progresiv al istoriei (ca la Marx) sau cu vreo altă mişcare, grup ori forţă la fel de impalpabilă. Această sursă întru câtva misterioasă este văzută ca generatoare şi transformatoare de valori pe care trebuie să le urmez pentru că le recunosc ca fiind ale mele, în măsura în care sunt, în ceea ce am mai bun sau mai adevărat, un agent al lui Dumnezeu, al istoriei, al progresului sau al naţiunii. Este aici o ruptură severă de întreaga tradiţie anterioară, pentru care adevărul şi frumosul, nobilul şi ignobilul, ceea ce e drept şi ceea ce e nedrept, datoria, păcatul şi binele suprem erau valori inalterabile, ideale şi, ca şi opusele lor,

create eterne şi identice pentru toţi oamenii; ca în formula veche, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*[12]*:* singura problemă era cum să le cunoaştem şi, cunoscându-Ie, să le realizăm sau, respectiv, să le evităm, să facem binele şi să ocolim răul.

Dar dacă aceste valori nu sunt increate, ci generate de cultura, naţiunea sau clasa mea socială, atunci ele vor diferi de valorile generate de cultura, naţiunea ori clasa ta; valorile nu sunt universale şi s-ar putea ciocni. Dacă valorile pe care le generează nemţii sunt diferite de cele generate de portughezi, dacă valorile generate de vechii greci sunt diferite de cele ale francezilor moderni, înseamnă că o relativitate mai profundă decât oricare dintre cele enunţate de sofişti sau de Montesquieu ori Hume va distruge universul unitar din punct de vedere moral şi intelectual. Aristotel, declara Herder, este „al lor” – Leibniz este „al nostru”. Leibniz este cel care ne vorbeşte nouă, germanilor, şi nu Socrate sau Aristotel. Aristotel a fost un mare gânditor, dar nu ne putem întoarce la el: lumea lui nu este şi a noastră. La fel, trei sferturi de veac mai târziu, s-a spus că dacă adevăratele mele valori sunt expresia clasei mele – burghezia şi nu a clasei lor – proletariatul –, atunci nu poate fi adevărat că toate valorile şi toate răspunsurile adevărate la întrebări sunt compatibile unele cu altele, întrucât valorile mele se vor ciocni inevitabil cu ale tale, fiindcă valorile clasei mele nu sunt cele ale clasei tale. Aşa cum valorile romanilor nu sunt cele ale italienilor moderni, la fel, lumea morală a creştinismului medieval nu este cea a democraţilor liberali şi, în primul rând, lumea muncitorilor nu este cea a patronilor lor. Conceptul unui bine comun, valid pentru toată omenirea, se sprijină pe o greşeală cardinală.

Noţiunea că ar exista o sferă celestă, cristalină, neafectată de lumea devenirii şi a aparenţei, în care adevărurile matematice şi valorile morale sau estetice formează o armonie perfectă, garantată de legături logice indestructibile, este acum abandonată ori cel puţin ignorată. Asta stă în miezul mişcării romantice, a cărei expresie extremă este autoafirmarea personalităţii individuale creatoare drept autoare a propriului univers; ne aflăm în lumea rebelilor împotriva convenţiilor, artişti liberi, proscrişi satanici, exilaţi byronieni, generaţia palidă şi febrilă glorificată de scriitorii romantici germani şi francezi de la începutul secolului al XIX-lea, furtunoşi eroi prometeici care resping legile societăţii lor, hotărâţi să atingă realizarea şi exprimarea liberă a sinelui împotriva oricăror oprelişti.

în romantism, s-ar putea ca această preocupare de sine să fi fost exagerată şi uneori isterică, dar esenţa sa şi rădăcinile din care a crescut nu au dispărut odată cu slăbirea primului val al mişcării romantice şi au devenit, pentru conştiinţa europeană, până azi, cauza unei nelinişti sau chiar anxietăţi permanente. E limpede că noţiunea unei soluţii armonioase la problemele

omenirii, fie ea şi numai în principiu — şi deci însăşi ideea de utopie –, este incompatibilă cu interpretarea lumii omeneşti ca pe o bătălie între voinţe, individuale ori colective, mereu noi şi aflate permanent în conflict. Au existat încercări de îndiguire a acestui val periculos. Hegel, şi după el Marx, a căutat să se întoarcă la o schemă istorică raţională. Pentru amândoi există un mers al istoriei — un urcuş al omenirii de la barbarie la organizarea raţională. Ambii conced că istoria este povestea unor lupte şi ciocniri; însă acestea vor fi în final rezolvate. Ele sunt datorate dialecticii proprii autodezvoltării spiritului lumii sau progresului tehnologic, ce creează diviziunea muncii şi lupta de clasă; dar aceste „contradicţii" sunt chiar factorii indispensabili pentru mersul înainte care va culmina într-un întreg armonios, rezolvarea supremă a diferenţelor în unitate, fie ea concepută ca progres infinit către un scop transcendent (Hegel) sau ca o societate raţională realizabilă (Marx). Pentru aceşti gânditori, istoria este o dramă cu adversari violenţi. Apar situaţii teribile, ciocniri, bătălii, distrugere, suferinţă oribilă; totuşi, povestea are, trebuie să aibă, un final fericit. Pentru utopiştii din această tradiţie, happy-endul este o serenitate veşnică, strălucirea unei societăţi statice şi lipsită de conflicte, după ce statul a pierit şi orice autoritate constituită a dispărut – o anarhie paşnică în care oamenii sunt raţionali, cooperând, virtuoşi, fericiţi şi liberi. Este o încercare de a împăca şi capra, şi varza: să admiţi conflictul inevitabil, dar să crezi că el reprezintă o etapă, deopotrivă temporară şi de neocolit, pe calea autoîmplinirii totale a omenirii.

Dar îndoielile persistă, aşa cum au făcut-o încă de când a fost lansată provocarea iraţionalistă – aceasta este neliniştitoarea moştenire a mişcării romantice. Ea a intrat în conştiinţa modernă, în ciuda tuturor eforturilor de a o elimina, de a o evita, de a o bagateliza descriind-o ca pe un simplu simptom al pesimismului unei burghezii tulburate de conştientizarea sfârşitului ei iminent, pe care nu îl poate înfrunta. De atunci, „filozofia perenă", cu adevărurile ei ne-schimbătoare şi obiective, întemeiate pe percepţia unei ordini eterne în spatele haosului aparenţelor, a fost pusă în defensivă în faţa atacurilor relativiştilor, pluraliştilor, ¡raţionaliştilor, pragmatiştilor, subiectiviştilor, ca şi ale anumitor tipuri de empirism; iar odată cu declinul ei, concepţia despre societatea perfectă, care derivă din această mare viziune unitară, îşi pierde puterea de convingere. De aici încolo, cei care cred în posibilitatea perfecţiunii sociale tind să fie acuzaţi de adversarii lor că încearcă să impună o ordine artificială unei omeniri refractare, să împingă cu de-a sila fiinţele umane, ca pe nişte cărămizi, într-o structură preconcepută, să le pună cu forţa în paturi procustiene şi să vivisecţioneze oameni în vederea unui plan urmat cu fanatism. De aici, protestele – şi antiutopiile – lui Aldous Huxley, Orwell sau Zamiatin (în Rusia de la începutul anilor '20), care descriu o imagine înfiorătoare a unei societăţi

fără fricţiuni în care diferenţele între oameni sunt pe cât posibil eliminate sau cel puţin reduse, iar modelul multicolor al unei varietăţi de temperamente, înclinaţii şi idealuri umane – pe scurt, cursul vieţii – este redus în mod brutal la uniformitate, strâns într-o cămaşă de forţă politică şi socială ce răneşte, ciopârţeşte şi ucide oameni în numele unei teorii moniste: un vis al ordinii perfecte, statice. Este ideea centrală a protestului împotriva despotismului uniformitar pe care Tocqueville şi J.S. Mill l-au simţit că se abate asupra omenirii.

Vremurile noastre au văzut conflictul dintre două viziuni ireconciliabile: prima, a celor ce cred că există valori eterne, constrângătoare pentru toţi oamenii, şi că motivul pentru care nu toţi le-au recunoscut sau înţeles încă este lipsa unei capacităţi morale, intelectuale sau materiale necesare. Se poate ca această cunoaştere să ne fi fost refuzată chiar de legile istoriei: conform uneia dintre interpretările acestor legi, lupta de clasă este cea care a distorsionat relaţiile pe care le avem unul cu celălalt, până în punctul în care suntem orbi în faţa adevărului, şi a împiedicat astfel viaţa umană să fie organizată raţional. Am progresat însă suficient de mult încât unii oameni să poată vedea adevărul; la plinirea timpului, soluţia universală va fi limpede pentru toată lumea; atunci, preistoria va lua sfârşit, iar adevărata istorie a omenirii va începe. Asta susţin marxiştii, şi poate şi alţi profeţi socialişti şi optimişti. Nu însă şi cei care declară că temperamentele, înzestrările, perspectivele, dorinţele noastre diferă permanent de la om la om, că uniformitatea ucide; că oamenii pot trăi vieţi împlinite doar în societăţi cu o textură deschisă, în care varietatea nu este doar tolerată, ci chiar aprobată şi încurajată; că dezvoltarea cea mai bogată a potenţialităţilor omeneşti poate surveni numai în societăţi în care există un spectru larg de opinii – libertatea pentru ceea ce J.S. Mill numea „experimentarea unor moduri de viaţă”— –, unde există libertate de gândire şi exprimare, se ciocnesc între ele viziuni şi păreri, societăţi unde sunt permise fricţiunile şi chiar conflictele, deşi cu reguli pentru a le controla şi pentru a preveni distrugerea şi violenţa; că supunerea în faţa unei ideologii unice, oricât de rezonabilă şi inventivă, le răpeşte oamenilor libertatea şi vitalitatea. Poate că asta a vrut Goethe să spună atunci când, după ce a citit *Système de la nature* de Holbach (una dintre cele mai faimoase lucrări ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea, care privea înspre un soi de utopie raţionalistă), a declarat că nu reuşeşte să înţeleagă cum cineva ar putea accepta ceva atât de gri, de cimerian, de cadaveric, lipsit de culoare, viaţă, artă, umanitate. Pentru cei care îmbrăţişează acest individualism cu tentă romantică, ceea ce contează nu este baza comună, ci diferenţele, nu unul, ci multiplul; pentru ei, pofta de unitate – regenerarea omenirii prin recuperarea unei inocenţe şi armonii pierdute, întoarcerea de la o existenţă fragmentată la un întreg

atotcuprinzător – este o amăgire infantilă şi periculoasă: să striveşti orice diversitate, ba chiar orice conflict, în interesul uniformităţii înseamnă, pentru aceştia, să striveşti viaţa însăşi.

Aceste doctrine nu sunt compatibile una cu cealaltă. Sunt vechi duşmani; în forma lor modernă, amândouă domină azi omenirea, şi amândurora li se opune rezistenţă: organizarea industrială *versus* drepturile omului, reguli birocratice *versus* „a-şi face damblaua”; guvernare bună *versus* autoguvernare; siguranţă *versus* libertate. Uneori, una dintre revendicări se preschimbă în opusul ei: pretenţiile la democraţie participativă se transformă în oprimarea minorităţilor, măsurile pentru stabilirea egalităţii sociale strivesc autodeterminarea şi înăbuşă geniul individual. Alături de aceste ciocniri de valori persistă un vis străvechi: există, trebuie să existe – şi poate fi găsită – soluţia finală la toate relele omeneşti; ea poate fi realizată; va veni cu siguranţă, fie prin revoluţie, fie prin mijloace paşnice; iar atunci toţi oamenii, sau marea lor majoritate, vor fi virtuoşi şi fericiţi, înţelepţi şi buni şi liberi; dacă o astfel de stare poate fi atinsă (şi odată atinsă ea ar dura pentru totdeauna), ce om sănătos la minte ar putea să-şi dorească să se întoarcă la nenorocirile rătăcirii oamenilor prin deşert? Dacă ea este posibilă, atunci desigur că nici un preţ nu este prea mare; oricâtă oprimare, cruzime, represiune, coerciţie ar exista, ele n-ar fi prea mult dacă acesta – şi doar acesta – este preţul pentru mântuirea tuturor oamenilor? Această convingere dă în bună măsură mână liberă pentru a-i face pe alţii să sufere, cu condiţia ca motivele să fie pure, dezinteresate. Dacă însă credem că această doctrină este o iluzie, fie şi numai pentru că anumite valori supreme ar putea fi incompatibile cu altele, şi că însăşi noţiunea unei lumi ideale în care acestea să fie reconciliate este o imposibilitate conceptuală (şi nu doar practică), atunci poate că cel mai bun lucra pe care îl avem de făcut este să încercăm să promovăm un soi de echilibru, în mod necesar instabil, între diversele aspiraţii ale grupurilor divergente de oameni – să le împiedicăm măcar pornirea de a se extermina unul pe altul şi, pe cât posibil, de-a se răni unul pe altul – şi să promovăm gradul maxim practicabil de simpatie şi înţelegere (grad probabil niciodată complet) între ele. Acest program nu este însă, *prima facie,* teribil de incitant: o predică liberală care recomandă o maşinărie destinată să-i împiedice pe oameni să-şi facă prea mult rău unul altuia, dând fiecărui grup de oameni loc suficient pentru a-şi realiza propriile scopuri idiosincratice, unice, particulare, fără prea multă interferenţă cu scopurile celorlalţi, nu este un strigăt de luptă pătimaş care să inspire oamenii ia sacrificiu, martiriu şi fapte eroice. Dar dacă acest program ar fi adoptat, s-ar putea totuşi să prevină distrugerea mutuală, şi, în final, să cruţe lumea. Immanuel Kant, un om aflat foarte departe de iraţionalism, a constatat odată că „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieşit niciodată ceva drept[4]—. Din acest motiv, o

soluţie perfectă a problemelor omeneşti este imposibilă – nu numai în practică, ci şi în principiu; iar orice încercare hotărâtă de a o produce este sortită să ducă la suferinţă, deziluzie şi eşec.

Giambattista Vico şi istoria culturii

I

Studierea propriului trecut a fost întotdeauna una dintre preocupările majore ale oamenilor. Au existat multe motive pentru asta, unele dintre ele discutate de Nietzsche într-un eseu faimos: mândria, dorinţa de a preamări realizările tribului, naţiunii, Bisericii, rasei, clasei, partidului; dorinţa de a promova legăturile de solidaritate în respectiva societate (cu toţii suntem fii ai lui Cadmus) şi credinţa în tradiţiile sacre ale tribului (numai strămoşilor noştri le-a fost dată revelaţia adevăratelor scopuri ale vieţii, a cum se trăieşte şi în virtutea a ce, a binelui şi a răului); şi, legat de acestea, un simţ al valorii colective, nevoia de a şti şi de a-i învăţa pe ceilalţi să înţeleagă ce fel de societate suntem şi am fost, textura relaţiilor prin care geniul nostru colectiv s-a exprimat şi fără de care nu poate funcţiona.

Există abordarea etică: istoria ne oferă exemple autentice – şi exemplare – de virtute şi viciu, cu ilustrări limpezi a ceea ce e de făcut şi de evitat – o galerie de portrete de eroi şi de ticăloşi; înţelepţii şi neghiobii, învingătorii şi rataţii. Aici, istoria e văzută în primul rând ca o şcoală de moravuri, aşa cum, de exemplu, o declara Leibniz, ori de experimente politice, aşa cum o credea Joseph de Maistre (poate şi Machiavelli).

Apoi, iarăşi, sunt cei care caută un tipar în istorie, realizarea treptată a unui plan cosmic, lucrarea unui Meşteşugar Divin care ne-a creat pe noi şi tot ce există pentru a servi unui scop universal, scop care ne este ascuns, poate, pentru că suntem prea slabi sau păcătoşi sau nerozi, dar care rămâne real şi inalterabil, cu linii care pot fi discernute, chiar dacă imperfect, de cei ce au ochi să vadă. Una dintre formele acestei viziuni este conceperea istoriei ca dramă cosmică, care, conform anumitor doctrine, trebuie să culmineze într-un *dénouement* final dincolo de frontierele istoriei şi timpului, într-o totală schimbare la faţă spirituală, de nepătruns cu intelectul omenesc finit. Conform altora, istoria este un proces ciclic care conduce la un vârf cil realizărilor umane, apoi la decadenţă şi colaps, pentru ca ulterior tot procesul să înceapă din nou. Se consideră că numai tiparele de acest fel dau sens procesului istoric; altfel, ce ar putea fi el – un simplu joc de combinaţii şi scindări întâmplătoare, o succesiune mecanică de cauze şi efecte?

Apoi, iarăşi, sunt cei ce cred în posibilitatea unei ştiinţe sociologice care are ca date faptele istorice, o ştiinţă care ne-ar permite (odată descoperite legile ce guvernează schimbările sociale) să prezicem viitorul şi să „retrozicem” trecutul – istoria e

concepută drept o colecţie sistematică de observaţii care este pentru o sociologie ştiinţifică dezvoltată cam ceea ce a fost observarea cerurilor de către Tycho Brahe pentru legile descoperite de Kepler sau Galileo: un instrument nou şi puternic care face ca întoarcerea la simpla acumulare de astfel de date să nu fie necesară în afara verificării anumitor ipoteze. Asta sperau unii pozitivişti de secol XIX, precum Buckle şi Comte, care credeau în posibilitatea şi nevoia unei ştiinţe naturale a istoriei creată prin metode în esenţă analoage celor din ştiinţele biologiei cel puţin, dacă nu chiar din fizică.

Apoi vin cei care nu au un motiv mai bun pentru studierea istoriei în afară de simpla curiozitate faţă de trecut, căutarea cunoaşterii de dragul cunoaşterii, dorinţa de a şti ce s-a întâmplat şi când şi de ce, fără a trage neapărat concluzii generale sau a formula legi.

Ultima, dar nu cea din urmă, este ambiţia celor ce vor să ştie cum am ajuns noi, generaţia actuală, să fim ceea ce suntem, cine au fost strămoşii noştri, ce au făcut ei, care au fost consecinţele activităţilor lor, care a fost natura jocului dintre aceste activităţi, care erau speranţele şi fricile şi scopurile lor, precum şi forţele naturale cu care au trebuit să lupte. Căci pare evident că doar barbarii nu au nici o curiozitate faţă de sursele propriilor lor forme de viaţă şi civilizaţie, faţă de locul lor în ordinea lumii, aşa cum este el determinat de experienţele precedente ale strămoşilor lor, ca şi de identitatea însăşi a acestor strămoşi, singura care poate să dea un sentiment de identitate urmaşilor.

Acest ultim motiv pentru studierea istoriei se trage dintr-o dorinţă de autocunoaştere – care, deşi era implicită la scriitori anteriori, a ieşit la suprafaţă abia în secolul al XVIII-lea, în primul rând printre gânditorii occidentali care reacţionau împotriva unei doctrine centrale a Iluminismului francez, pe atunci influenţa dominantă pentru majoritatea intelectualilor europeni. Această doctrină era credinţa că se găsise în sfârşit o metodă universal valabilă pentru soluţia la problemele fundamentale care îi preocupaseră dintotdeauna pe oameni: cum să se stabilească de fapt ceea ce era adevărat sau fals în fiecare domeniu al cunoaşterii şi, mai presus de orice, care era viaţa potrivită pe care oamenii trebuiau s-o ducă pentru a atinge scopurile urmărite dintotdeauna – viaţă, libertate, dreptate, fericire, virtute, dezvoltarea deplină a facultăţilor umane într-un fel armonios şi creativ. Această metodă presupunea aplicarea acelor reguli raţionale (adică ştiinţifice) care produseseră, de-a lungul secolului trecut, asemenea rezultate minunate în domeniul matematicii şi al ştiinţelor naturii la problemele morale, sociale, politice şi economice ale omenirii – rămase multă vreme nelămurite din pricina ignoranţei, erorii, superstiţiei şi prejudecăţii, răspândite în mare parte intenţionat de către preoţi, prinţi, clasele conducătoare, birocraţi şi escroci ambiţioşi care împrăştiau falsităţi pentru a-i ţine pe oameni supuşi voinţei lor.

Cel mai mare publicist al Iluminismului, Voltaire, deşi susţinea lărgirea cercetărilor istorice, astfel încât ele să includă activităţile sociale şi economice şi efectele acestora, credea că singurele obiecte demne de studiul istoric erau vârfurile, şi nu văile, realizărilor omenirii. Nu avea nici o îndoială care erau ele: Atena lui Pericle, Roma Republicii târzii şi a Principatului timpuriu, Florenţa Renaşterii şi Franţa în timpul domniei lui Ludovic XIV. Ele fuseseră cele mai măreţe momente ale omenirii, atunci când scopurile adevărate – singurele scopuri adevărate pe care toţi înţelepţii le urmăriseră întotdeauna, în artă, în gândire, în morală şi maniere – au determinat vieţile statelor şi indivizilor. Aceste scopuri erau veşnice şi universale, cunoscute de toţi oamenii raţionali – cei care aveau ochi să vadă –, neatinse de schimbare sau de vreo evoluţie istorică. Aşa cum răspunsurile la problemele ştiinţelor naturii puteau fi date o dată pentru totdeauna, aşa cum teoremele geometriei şi legile fizicii şi astronomiei rămâneau neafectate de schimbarea părerilor oamenilor sau a stilurilor de viaţă, tot astfel puteau fi, măcar în principiu, aflate răspunsuri la fel de clare şi finale şi la problemele omeneşti.

Chiar şi Montesquieu. care credea în varietatea inevitabilă a obiceiurilor şi perspectivelor, datorată în mare parte influenţei factorilor fizici, precum şi a instituţiilor omeneşti determinate de aceştia, presupunea totuşi că scopurile fundamentale ale omenirii erau identice în toate timpurile, oriunde, chiar dacă formele specifice pe care acestea le luau în clime şi societăţi variate difereau în mod necesar, astfel încât nu se putea întocmi cu succes o legislaţie uniformă pentru toate societăţile umane. Concepţia însăşi de progres împărtăşită de *philosophes* în secolul al XVIII-lea (fie că vorbim de susţinătorii ei optimişti, ca Helvétius sau Condorcet, ori de cei măcinaţi de îndoială faţă de perspectivele ei, ca Voltaire şi Rousseau) presupunea că lumina adevărului, *lumen naturale,* este oriunde şi întotdeauna aceeaşi, chiar dacă oamenii erau deseori prea ticăloşi sau neghiobi sau slabi ca să o descopere sau ca, descoperind-o, să-şi trăiască viaţa conduşi de strălucirea ei.

Pentru Voltaire, perioadele întunecate ale istoriei omeneşti pur şi simplu nu meritau atenţia oamenilor inteligenţi. Scopul istoriei este să comunice adevăruri educative, nu să satisfacă pura curiozitate, iar asta se poate face numai studiind triumfurile raţiunii şi imaginaţiei, nu eşecurile. „Dacă nu ai mai multe să ne zici”, declara Voltaire, „decât că un barbar i-a urmat altuia pe malurile râului Oxus sau laxartes, la ce eşti tu util publicului?”— Cine îşi doreşte să afle că „lui Kincum i-a urmat Quancum, iar lui Quancum i-a urmat Kicum”—? Cine vrea să ştie despre Salmanasar sau Mardokempad?— Istoricii nu trebuie să încarce minţile cititorilor cu absurdităţile religiei, delirurile idioţilor şi sălbaticilor sau născocirile ticăloşilor, decât ca povestiri moralizatoare care să prevină omenirea asupra ororilor barbariei şi tiraniei. Această abordare, profund anistorică, a naturii

oamenilor şi societăţii este destul de răspândită în secolul al XVIII-lea şi derivă, în parte, din fenomenalul succes al ştiinţelor exacte în secolul anterior, care l-a făcut pe Descartes, de exemplu, să privească studiul istoriei ca fiind nedemn de oamenii inteligenţi, interesaţi de progresul cunoaşterii obiective, la care nu se putea spera în asemenea ape tulburi. Concepţia că adevărul este unul şi nedivizat, acelaşi pentru toţi oamenii oriunde şi în toate timpurile, fie că e de găsit în sentinţele cărţilor sacre, în înţelepciunea tradiţională, în autoritatea Bisericilor, în majorităţile democratice, în observaţiile şi experimentele făcute de experţi calificaţi sau în convingerile oamenilor simpli, necorupţi de civilizaţie – această concepţie, într-o formă sau alta, este centrală pentru gândirea occidentală, care se trage din Platon şi discipolii lui.

Ea nu a rămas cu totul necontestată. Pe lângă scepticii Greciei şi Romei antice, revolta împotriva autorităţii papale i-a făcut pe unii din reformatorii secolului al XVI-lea (în mod special pe juriştii protestanţi) să afirme că diferenţele dintre diverse tradiţii culturale erau cel puţin la fel de importante ca asemănările. Jurişti ca Hotman în Franţa şi Coke şi Matthew Hale în Anglia, care respingeau autoritatea universală a Romei, au dezvoltat începuturile ideii conform căreia aşa cum obiceiurile, stilurile de viaţă, perspectivele erau diferite, la fel, în mod necesar, difereau legile şi regulile după care trăiau diferitele societăţi – şi că această diferenţă exprima deosebiri profunde şi fundamentale în dezvoltarea lor ca entităţi sociale distincte, uneori considerabil de neasemănătoare. Astfel, aceşti avocaţi au contribuit la noţiunea de diversitate culturală.

Chiar noţiunea de cultură – o interconectare a diverselor activităţi din partea membrilor unei comunităţi date, cu legături între sistemele juridice, religii, arte, ştiinţe, obiceiuri şi, înainte de toate, limbi, ca şi între mituri, legende şi forme rituale de comportament, toate unite, formând feluri de viaţă identificabile, cu idealuri şi valori diferite –, toată această noţiune, în forma ei pe deplin conştientă şi explicită, nu este foarte veche. Ea datorează mult apariţiei interesului pentru lumea clasică a Greciei şi Romei în timpul Renaşterii italiene, atunci când diferenţele profunde dintre propriile lor societăţi şi cele din perioada clasică au atras atenţia cărturarilor, şi celor influenţaţi de ei, asupra posibilităţii a mai mult decât o unică adevărată civilizaţie umană. în mod paradoxal, chiar ideea unei restaurări — dorinţa de a reînvia splendorile Greciei şi Romei după noaptea întunecată a Evului Mediu, de a reorganiza viaţa pe principiile veşnic valide despre care se credea că guvernau civilizaţia clasică – a lăsat loc treptat, pe măsură ce cunoaşterea trecutului s-a îmbogăţit, tocmai opusului său, percepţiei diferenţelor ireconciliabile de perspectivă şi comportament – şi de reguli şi principii – dintre societăţile antice şi cele moderne.

Câţiva istorici din Franţa secolului al XVI-lea, ca Vignier, La Popelinière, Le Caron sau Bodin, au susţinut că studiul

antichităţilor – obiceiuri, mituri, rituri religioase, limbi, precum şi inscripţii, monede, opere de artă şi, desigur, monumente literare – oferea mărturii pornind de la care se puteau reconstrui culturi întregi. Cu toate acestea, concepţia conform căreia toate culturile înalte erau tot atâtea ramuri ale aceluiaşi mare arbore al iluminării – că progresul uman era în esenţă un mers înainte unic, întrerupt de perioade de regres şi colaps, dar niciodată distrus, reînnoit constant, apropiindu-se mereu mai mult de victoria finală a raţiunii – a continuat să domine gândirea occidentală. Istorici şi jurişti, mai cu seamă protestanţi, care subliniau diferenţele aproape insurmontabile între vechi şi nou, între romani şi franci, au continuat să pună această presupoziţie sub semnul întrebării. îndepărtatul, exoticul a început să fie studiat serios şi empatic. Erau remarcate diferenţele dintre Orient şi Occident, de exemplu, sau dintre Europa şi Americi; totuşi, nu se făceau prea multe în sensul producerii unei istorii efective ori al unei analize a acestor societăţi diferite, care îi fascinau pe savanţi şi pe călători tocmai prin această neasemănare cu a lor.

Un mare pas înainte în această direcţie a fost făcut de primii adversari ai somităţilor literare ale Parisului secolului al XVIII-lea, critici faţă de aceia pentru care era indiscutabil că trecutul trebuia judecat după gradul de apropiere al teoriei şi practicii sale de canoanele de gust ale propriei noastre epoci luminate. Astfel, la începutul secolului al XVIII-lea, găsim savanţi britanici şi elveţieni care încep să studieze în mod istoric legendele, *saga* sau poezia veche ca vehicule de autoexprimare ale anumitor popoare. Aceşti critici susţineau că poemele homerice, cântecele Nibelungilor sau *saga* scandinave îşi trăgeau forţa şi frumuseţea din trăsăturile specifice ale societăţilor care, în timpurile şi locurile lor, le generaseră. Profesorul Regius de Ebraică al Universităţii Oxford, episcopul Lowth, a vorbit de Vechiul Testament ca de epopeea naţională a locuitorilor Iudeii antice, care nu poate fi judecată după criterii provenite din studierea lui Sofocle sau Vergiliu, Racine sau Boileau.

Cel mai celebru partizan al acestei abordări este poetul şi criticul german Johann Gottfried Herder, care sublinia şi glorifica unicitatea culturilor naţionale şi, în primul rând, incomensurabilitatea lor, diferenţele dintre criteriile după care ele pot fi înţelese şi judecate. A fost toată viaţa fascinat de reala varietate a căilor de dezvoltare a civilizaţiilor, trecute sau prezente, europene sau asiatice, pentru care noul interes în orientalistică, limbile Indiei şi Persiei oferea o dovadă concretă foarte convingătoare. La rândul lor, toate acestea au însufleţit şcoala istorică germană de jurisprudenţă, îndreptată împotriva pretenţiilor de raţionalitate atemporală şi a aserţiunii de validitate universală a dreptului roman, a *Code Napoléon* ori a principiilor proclamate de ideologii Revoluţiei Franceze şi de aliaţii lor din alte ţări. Uneori, opoziţia faţă de autoritatea unei legi unice naturale imuabile, aşa cum era aceasta formulată de Biserica

Romei sau de *Lumières,* putea să ia forme puternic reacţionare, legitimând oprimarea, domnia arbitrară, inegalităţile şi nedreptăţile de tot felul. Totuşi, reversul medaliei a fost atenţia faţă de bogata varietate a interacţiunilor umane, faţă de diferenţele profunde de perspectivă şi experienţă care le impregnau şi le deosebeau şi, mai presus de toate, faţă de imposibilitatea de a le reduce la un tipar unic, sau măcar la deviaţii de la un astfel de tipar sistematic.

în legătură cu asta, merită să remarcăm că istoria ideilor oferă puţine exemple de schimbări de perspectivă atât de dramatice precum naşterea noii credinţe nu atât în inevitabilitatea, cât în valoarea şi importanţa singularului şi unicului, ale varietăţii ca atare, şi convingerea corespunzătoare că există ceva represiv şi profund neatractiv în uniformitate; că, în timp ce varietatea este un simptom de vitalitate, opusul ei este o monotonie sumbră şi moartă. într-adevăr, această noţiune, acest sentiment, care nouă ni se pare acum atât de natural, nu este compatibil cu o viziune despre lume potrivit căreia adevărul este oriunde acelaşi, în timp ce greşeala este multiplă; în care starea ideală este una de armonie totală, în timp ce diferenţele aparent ireconciliabile de perspectivă ori opinie sunt un simptom de imperfecţiune – de incoerenţă pricinuită de eroare sau ignoranţă sau slăbiciune sau viciu. Dar acest tip de venerare a unităţii stă la baza platonismului şi a unei bune părţi din gândirea care i-a urmat, în iudaism şi în creştinism, la fel în Renaştere şi, apoi, în Iluminismul profund influenţat de triumfătorul progres al ştiinţelor naturii. Până şi Leibniz, care credea în plenitudine şi în valoarea celei mai mari varietăţi posibile de specii, presupunea că acestea trebuie să fie compatibile una cu alta; chiar şi Perlele, care în varianta pe care Tucidide o dă oraţiei sale funerare compară defavorabil disciplina rigidă a statului militarizat al Spartei cu structura mai liberă a vieţii ateniene, îşi dorea totuşi un oraş armonios, pentru a cărui ocrotire şi îmbunătăţire toţi membrii ar trebui să muncească din greu. Aristotel admitea că unele diferenţe de perspectivă sau caracter erau inevitabile, dar nu proslăvea asta ca pe o virtute, ci o recunoştea numai, ca parte a naturii umane inalterabile. Cât despre marele apărător al varietăţii în secolul al XVIIl-lea, Herder, care credea cu pasiune că fiecare cultură îşi are propria contribuţie de neînlocuit la progresul rasei umane, chiar şi el credea că nu trebuie să existe – ba chiar s-ar cădea să nu existe – nici un conflict între aceste contribuţii neasemănătoare: funcţia lor este de a îmbogăţi armonia universală dintre naţiuni şi instituţii, pentru care oamenii au fost creaţi de Dumnezeu sau de natură. Nici o doctrină care are în centrul ei o concepţie monistă a adevărului şi binelui şi frumosului, ori o teleologie unde totul conspiră către o rezolvare finală armonioasă – o ordine supremă în care toate aparentele confuzii şi imperfecţiuni ale vieţii lumii vor fi rezolvate nici o doctrină de acest soi nu poate să lase loc varietăţii ca valoare independentă, de urmărit în şi pentru sine; căci

varietatea implică posibilitatea unui conflict între valori, a unei incompatibilităţi ireductibile între idealurile, ba chiar scopurile imediate, ale unor oameni pe deplin realizaţi, virtuoşi în mod egal.

însă tocmai această venerare a varietăţii îmbelşugate a stat în miezul mişcării romantice, deopotrivă în arte şi în filozofie. Mi se pare că ea a condus la ceva precum dizolvarea a înseşi noţiunii de adevăr obiectiv, cel puţin în sfera normativă. Oricum ar fi stat lucrurile în ştiinţele naturii, ceea ce conta acum în domeniul eticii, politicii, esteticii era autenticitatea, sinceritatea urmăririi scopurilor interioare; acest lucru era valabil atât pentru indivizi, cât şi pentru grupuri – state, naţiuni, mişcări. Asta se vede cei mai limpede în estetica romantismului, unde noţiunea de modele eterne, o viziune platonică a frumuseţii ideale, pe care artistul caută să o redea, oricât de imperfect, pe pânză sau prin sunet, este înlocuită de o credinţă pasionată în libertatea spirituală şi creativitatea individuală. Pictorul, poetul, compozitorul nu ţin o oglindă în faţa naturii, oricât de ideală ar fi aceasta, ci inventează; ei nu imită (doctrina mimesisului), ci creează nu doar mijloacele, ci şi scopurile pe care le urmăresc; aceste scopuri reprezintă autoexprimarea propriei viziuni unice, interioare a artistului, pe care a o lăsa deoparte la cererea unei voci „externe” – biserică, stat, opinie publică, familie, prieteni, arbitri ai gustului – înseamnă a trăda unicul lucru ce justifică existenţa celor care sunt în vreun sens creativi.

Acest voluntarism şi subiectivism, al căror profet – cel mai pasionat – este adevăratul părinte al romantismului, Johann Gottlieb Fichte, a dus în final la anarhie sălbatică şi ¡raţionalitate, beţie byroniană, veneraţia pentru proscrisul melancolic, sinistru şi fascinant, duşman al societăţii aşezate, eroul satanic, Cain, Manfred, Ghiaurul, Melmoth, a căror independenţă trufaşă este cumpărată cu preţul a oricât de multă fericire sau vieţi omeneşti. în cazul naţiunilor, chiar respingerea noţiunii de valori universal valabile a tins uneori să inspire un naţionalism şi şovinism agresiv, glorificarea intransigentei autoafirmări individuale ori colective. în cazurile ei extreme a căpătat forme criminale şi violent patologice, şi a culminat cu abandonarea raţiunii şi a oricărui sens al realităţii, cu consecinţe morale şi politice adeseori monstruoase.

însă în faza ei timpurie, chiar această mişcare a fost cea care a marcat naşterea unei mari extinderi a înţelegerii istorice. Astfel, dezvoltarea civilizaţiei umane a fost concepută nu ca o mişcare unică şi liniară, azi în dezvoltare, mâine în declin, nici ca o mişcare dialectică a opuselor care intră în conflict mereu rezolvată într-o sinteză mai înaltă, ci ca o constatare a multitudinii şi varietăţii culturilor, fiecare întruchipând scări de valori diferite de cele ale altor culturi şi uneori incompatibile cu acestea, dar care pot fi înţelese (adică privite de observatori înzestraţi cu intuiţie istorică suficient de ageră şi de binevoitoare) ca feluri de a trăi pe care fiinţele umane să le poată urma rămânând pe deplin umane. Exponentul principal şi oficial recunoscut al acestei

concepţii a fost Herder; dar s-ar putea ca cel care a dat pentru prima oară carne şi substanţă ideii să fi fost Walter Scott. Cele mai bune romane istorice ale lui Scott înfăţişează pentru prima dată indivizi, clase şi chiar societăţi întregi din toate unghiurile, ca pe nişte personaje pe deplin realizate, şi nu ca simple figuri pe o scenă sau tipuri bidimensionale generalizate, precum cele ale lui Titus Livius sau Tacit, şi chiar Gibbon sau Hume. Personajele lui Scott sunt, de regulă, bărbaţi şi femei în ale căror perspectivă, sentimente şi motive cititorul poate intra. Scott este primul scriitor care realizează ceea ce predica Herder: redarea unei lumi pe care cititorul să o perceapă la fel de complet ca pe cea proprie, o lume la fel de reală, profund diferită, însă nu atât de îndepărtată încât să nu poată fi înţeleasă aşa cum ne putem înţelege contemporanii cu caractere şi vieţi mult diferite de ale noastre, influenţa lui Scott asupra felului în care este scrisă istoria nu a fost cercetată îndeajuns. Să vezi trecutul prin ochii celor care l-au trăit (din interior, ca să spun aşa), nu doar ca pe o succesiune de fapte, evenimente şi figuri îndepărtate, într-un alai descris dintr-un punct de vedere extern, ca material pentru o tratare narativă sau statistică – să poţi ajunge la acest tip de înţelegere, chiar şi printr-un efort considerabil, înseamnă o revendicare a unei capacităţi care cu greu ar fi putut fi făcută înaintea epocii moderne de istoricii preocupaţi de adevăr.

Poate că Herder a fost descoperitorul efectiv al naturii acestui tip de intuiţie imaginativă, însă omul care i-a conceput pentru prima dată în termeni concreţi posibilitatea şi a dat exemple pentru cum putea fi pusă o astfel de metodă în practică a fost gânditorul italian de la începutul secolului al XVIII-lea Giambattista Vico. Opera principală a lui Vico a rămas necitită, în afară de câţiva italieni şi de puţinii francezi cu care italienii au vorbit despre el ani mai târziu, până când, la începutul secolului trecut, Jules Michelet a dat de el şi, entuziasmat, i-a elogiat realizările prin toată Europa.

II

Vico este adevăratul părinte al conceptului modem de cultură, precum şi a ceea ce s-ar putea numi pluralism cultural, conform căruia fiecare cultură autentică îşi are propria viziune şi propria scară de valori cărora, în decursul dezvoltării, li se substituie alte viziuni şi valori, dar niciodată pe de-a-ntregul: cu alte cuvinte, sistemele de valori anterioare nu devin complet ininteligibile pentru generaţiile următoare. Spre deosebire de relativişti ca Spengler sau Westermarck, Vico nu presupunea că oamenii sunt încapsulaţi în propria epocă sau cultură, etanşeizaţi într- o cutie fără ferestre şi, prin urmare, incapabili să înţeleagă alte societăţi şi perioade, ale căror valori ar putea fi foarte diferite de ale lor şi pe care le-ar putea găsi străine sau respingătoare. Credinţa lui

cea mai profundă era că ceea ce e făcut de om poate fi înţeles şi de alţi oameni. S-ar putea ca pentru descifrarea sensului unui comportament sau limbaj diferit de al nostru să fie nevoie de un imens efort dureros. Cu toate acestea, potrivit lui Vico, dacă să fii „om” înseamnă ceva, atunci trebuie să existe destule în comun tuturor acestor fiinţe încât să fie posibil, printr-un efort de imaginaţie suficient, să pricepi cum arăta lumea pentru creaturi îndepărtate în timp sau spaţiu, care au practicat astfel de rituri, au folosit astfel de cuvinte şi au creat astfel de opere de artă ca mijloace naturale de autoexprimare implicate în încercarea de a-şi înţelege şi a-şi interpreta ei înşişi propria lume.

în mod fundamental, metoda lui Vico este de acelaşi tip cu cea folosită de majoritatea antropologilor sociali moderni care urmăresc să înţeleagă comportamentul şi imaginarul triburilor primitive (sau ce a mai rămas din ele), ale căror mituri, poveşti, metafore, comparaţii şi alegorii ei nu le desfiinţează drept nonsens şi confuzie în capul unor barbari iraţionali şi copilăroşi (aşa cum tindea să o facă secolul al XVIII-lea): mai degrabă, caută o portiţă pentru a intra în lumea lor. pentru a vedea prin ochii lor, fără să uite că oamenii (aşa cum a spus un filozof de mai târziu) îşi sunt lor înşişi totodată subiecţi şi obiecte. Ei privesc deci primitivii nu ca pe nişte creaturi care pot fi doar descrise şi ale căror motive nu pot fi sondate – plante ori animale, pentru al căror comportament numai legile fizicii sau biologiei pot da seamă –, ci ca pe nişte fiinţe asemenea nouă, locuitori ai unei lumi în care astfel de comportamente şi astfel de cuvinte pot fi interpretate ca răspunsuri inteligibile la condiţiile naturale în care aceştia se găsesc şi pe care încearcă să le înţeleagă. într-un anumit sens, simpla existenţă a unei varietăţi extraordinare de limbi foarte diferite – uneori la societăţi care sunt vecine (de exemplu, ca în Caucaz sau în Insulele Pacificului) – este în sine un indicator sau, am putea spune, un model al varietăţii ireductibile a autoexprimării umane, astfel încât, chiar şi în cazul limbilor înrudite, traducerea completă a uneia în cealaltă este în principiu imposibilă; iar distanţa – grăitoare pentru diferenţele între felurile de a percepe şi de a acţiona – este uneori într-adevăr foarte mare.

într-un anumit sens, această abordare nu este foarte diferită de cea implicată în orice act de a-i înţelege pe ceilalţi, lumile lor, privirile, gesturile care ne transmit intenţiile şi aspiraţiile lor. Putem recurge la metode pur ştiinţifice de descifrare numai atunci când orice comunicare e compromisă; formulăm ipoteze şi încercăm să le verificăm, să stabilim autenticitatea documentelor, datarea antichităţilor, analiza materialelor din care ele sunt făcute, gradul de fiabilitate al mărturiilor, al surselor de informaţie ş.a.m.d. Pentru toate acestea ne folosim de metode ştiinţifice normale, şi nu de nimerelile inspirate pe care le implică inevitabil, într-o anumită măsură, orice încercare de a înţelege cum o fi fost să trăieşti într-o situaţie dată la un anumit moment şi să faci faţă forţelor naturii sau altor oameni; de a pricepe cum or

fi părut lucrurile pentru cei care credeau în eficacitatea vrăjitoriei, incantaţiilor şi sacrificiilor pentru a-i împăca pe zei sau a face natura mai supusă voinţei umane.

Fiindcă strămoşii noştri erau oameni, Vico presupune că ei ştiau, aşa cum ştim noi, ce înseamnă să iubeşti şi să urăşti, să speri şi să te temi, să vrei, să te rogi, să lupţi, să trădezi, să asupreşti, să fii oprimat, să te revolţi. Dreptul roman şi istoria romană sunt ceea ce cunoştea Vico cel mai bine; prin urmare, multe din exemplele lui vin din istoria şi legislaţia Romei timpurii. Etimologiile lui sunt adeseori fanteziste, dar descrierea circumstanţelor economice care, în viziunea lui, au dus la cutare sau cutare legislaţie în cadrul a ceea ce el vede ca o luptă de clasă continuă între plebei şi patricieni este un mare progres faţă de teoriile anterioare. Detaliile istorice pot fi greşite, chiar absurde, cunoaşterea poate fi deficientă, metodele critice, insuficiente – dar abordarea este îndrăzneaţă, originală şi fructuoasă. Vico nu ne spune niciodată ce înţelege prin ceea ce el numeşte „a pătrunde în” sau „a coborî în” minţile oamenilor primitivi, dar din ceea ce face în *Scienza nuova* reiese limpede că e vorba de intuiţie imaginativă, un dar pe care îl numeşte *fantasia.* Unii gânditori germani au vorbit mai târziu de *verstehen* — a înţelege – ca opus lui *wissen,* tipul de cunoaştere pe care îl avem în ştiinţele naturii, acolo unde nu se pune problema de „pătrundere”, pentru că nu poţi pătrunde în speranţele şi temerile albinelor şi castorilor. *Fantasia* lui Vico este indispensabilă pentru concepţia lui despre cunoaşterea istorică; este diferită de faptul de a şti că lulius Caesar este mort, că Roma nu a fost construită într-o zi, că 13 este număr prim sau că o săptămână are şapte zile; nu este nici ca a şti să mergi pe bicicletă, să faci cercetare statistică ori să câştigi o bătălie. E mai degrabă ca a şti cum e să fii sărac, să aparţii unei naţiuni, să fii un revoluţionar, să te converteşti la o religie, să te îndrăgosteşti, să fii cuprins de o teroare necunoscută, să fii fermecat de o operă de artă. Dau aceste exemple doar ca analogii, căci Vico nu este interesat de experienţa indivizilor, ci de cea a unor întregi societăţi. Această conştiinţă de sine colectivă – ceea ce oamenii au gândit, imaginat, simţit, dorit, năzuit în faţa naturii fizice, într-o anumită etapă a dezvoltării sociale, etapă exprimată de instituţii, monumente, simboluri, feluri de a scrie şi a vorbi, generate de eforturile lor de a-şi reprezenta şi explica propria stare – este ceea ce-şi dorea el să analizeze, şi credea că a găsit un drum nebătătorit până atunci de alţii. Pentru ei, marea realizare era uşa pe care o deschidea spre înţelegerea istoriei culturale prin „decodarea” unor mituri, ceremonii, legi, imagini artistice. Nu e de mirare că Marx, într-o celebră scrisoare către Lassalle, spunea că Vico a avut momente de geniu când a scris despre evoluţia socială.

Nimeni nu poate pretinde cu mai mult succes că e părintele antropologiei istorice decât Vico. Jules Michelet, care se considera discipolul său, avea dreptate: Vico a fost într-adevăr

premergătorul uitat al şcolii istorice germane, primul şi, în unele feluri, cel mai formidabil adversar al doctrinelor anistorice ale legii naturale, al autorităţii atemporale ori al presupoziţiei (făcute, de exemplu, de Spinoza) că orice adevăr ar fi putut fi descoperit de oricine, oricând, şi că doar ghinionul a făcut ca oamenii să se împleticească atâta vreme în întuneric, neştiind sau neputând să-şi folosească bine raţiunea. Ideea dezvoltării istorice, în acest sens larg, drept succesiune de culturi în care fiecare se trage din predecesoarea sa în decursul luptei constante a omului cu forţele naturii, care la un anumit stadiu al dezvoltării sociale generează lupta dintre clasele economice (şi ele, la rândul lor, formate în cadrul aceluiaşi proces de producţie), este un eveniment major în istoria înfloririi înţelegerii de sine a omului. Această concepţie a naturii schimbării istorice (orice prefigurări ar avea ea în gândirea socială, de la Hesiod la Harrington) nu fusese afirmată nici-odată până atunci atât de cuprinzător. Criticii moderni ai lui Vico au semnalat că doctrina lui potrivit căreia omul poate înţelege doar ceea ce el însuşi a făcut este insuficientă pentru descoperirea şi analizarea culturilor – oare nu există pulsiuni inconştiente, factori iraţionali de care să nu avem, nici măcar retrospectiv, habar? Oare actele nu conduc deseori la consecinţe neintenţionate, rezultate accidentale neprevăzute care nu sunt „produse” de actorii în cauză? Providenţa, în viziunea lui Vico – o versiune a „vicleniei” hegeliene a raţiunii – nu foloseşte oare propriile noastre vicii pentru a crea forme de viaţă care sunt în beneficiul omenirii (o idee oarecum similară a fost înaintată şi de contemporanul lui Vico, Bernard Mandeville)? Oare nu este ea ceva ce nu poate fi „înţeles” de oameni, întrucât, conform lui Vico, izvorăşte din voinţa lui Dumnezeu, un spirit la lucrările căruia nu suntem părtaşi? Mai mult, nu suntem noi oare inevitabil sortiţi să importăm câteva din propriile concepte şi categorii în înţelegerea trecutului? Marele clasicist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff nu ne-a spus oare (făcând referire la relatarea homerică despre Ahile, a cărui fantomă este invocată de Odiseu din regiunile subpământene) că morţii nu pot vorbi până nu au băut sânge? însă, din moment ce le oferim sângele nostru, ei ne vorbesc cu vocile noastre, în cuvintele noastre, nu ale lor; or, dacă e aşa, pretenţia noasuă că îi înţelegem, pe ei şi lumile lor, nu este oare într-o anumită măsură mereu iluzorie?

Toate aceste considerente sunt fără îndoială valide, o piedică în faţa ideii că, din moment ce istoria umană e făcută de oameni, ea poate fi, prin urmare, măcar în principiu, înţeleasă pe de-a întregul prin „pătrunderea” în minţile strămoşilor noştri, însă chiar dacă istoria omenească este meii mult decât o relatare a speranţelor sau ideilor oamenilor şi a acţiunilor care le întruchipează, mai mult decât o relatare a experienţelor sau a stadiilor de conştiinţă omeneşti (aşa cum par câteodată să creadă şi Hegel, şi Collingwood), şi chiar dacă Marx are dreptate să spună că, deşi e adevărat că oamenii sunt cei care fac istoria

umană, nu o fac de capul lor, ci în condiţii date de natură şi de instituţiile omeneşti anterioare, care ar putea să ducă la situaţii nu neapărat legate de scopurile actorilor-chiar dacă tezele lui Vico ni se par acum prea ambiţioase, totuşi ceva important rămâne în ciuda acestor rezerve. Oricine este astăzi conştient de deosebirea fundamentală dintre, pe de-o parte, acei istorici care realizează portrete bine conturate şi în trei dimensiuni ale unor grupuri sau societăţi întregi, astfel încât să credem, pe drept sau pe nedrept, că ne dăm seama cum ar fi fost să trăim în astfel de condiţii, şi, de cealaltă parte, anticarii, cronicarii, cei care acumulează fapte ori statistici pe care se pot întemeia generalizări vaste, compilatorii învăţaţi sau teoreticienii care privesc folosirea imaginaţiei ca pe ceva ce deschide poarta către ororile ghicitului, subiectivismului, jurnalismului ori mai rău.

Această distincţie de importanţă majoră constă tocmai în atitudinea faţă de facultatea pe care Vico o numea *fantasia,* fără de care, în viziunea lui, trecutul nu poate fi reînviat. Rolul crucial pe care îl atribuie imaginaţiei nu trebuie să ne facă orbi – aşa cum nu îl făcea nici pe el – la necesitatea verificării faptelor; admite că metodele critice de examinare a dovezilor sunt indispensabile. însă fără *fantasia* trecutul rămâne mort; ca să-l aducem la viaţă avem nevoie, în mod ideal cel puţin. să auzim vocile oamenilor, avem nevoie de conjecturi (pe baza dovezilor pe care le putem aduna) despre cum ar fi putut fi experienţa lor, formele lor de exprimare, valorile, perspectiva, scopurile, felurile de a trăi; fără acestea nu putem pricepe de unde venim noi, cum de am ajuns să fim ceea ce suntem, nu numai fizic sau biologic şi, într-un sens restrâns, politic sau instituţional, ci şi social, psihologic, moral; fără acestea nu ne putem înţelege cu adevărat pe noi înşine. îi numim mari istorici numai pe cei care nu doar controlează pe deplin probele faptice obţinute prin folosirea celor mai bune metode critice care le sunt disponibile, ci au şi o profunzime a intuiţiei imaginative care este caracteristică romancierilor înzestraţi. Clio, aşa cum remarca acum mult timp istoricul englez G.M. Trevelyan, este, în fond, o muză.

III

Unul dintre cele mai interesante corolare ale aplicării metodei lui Vico de a reconstrui trecutul este ceea ce am numit pluralism cultural – o panoramă a unei varietăţi de culturi, căutarea unor moduri de viaţă, idealuri şi standarde de valori diferite şi uneori incompatibile. La rândul său, aceasta implică faptul că ideea perenă a societăţii perfecte – în care adevărul, dreptatea, libertatea, fericirea, virtutea se contopesc în formele lor cele mai desăvârşite – este nu doar utopică (ceva ce puţini ar nega), dar şi intrinsec incoerentă; căci dacă unele dintre aceste valori se dovedesc a fi incompatibile, atunci contopirea lor este –

conceptual – imposibilă. Fiecare cultură se exprimă pe sine în opere de artă, de gândire, în modul de a trăi şi de a acţiona, fiecare dintre ele are propriul caracter, care nu poate nici să fie combinat, nici să formeze etape ale unui proces unic spre un scop unic universal.

Concepţia diferitelor viziuni despre viaţă, care au valori diferite şi care nu pot fi reprezentate drept capabile să Înde într-o mare structură armonioasă, este viu ilustrată în partea din *Scienza nnova* în care Vico vorbeşte despre Homer. Părerile lui sunt în contrast puternic cu doctrinele estetice prevalente în epocă, conform cărora, în ciuda unor deviaţii către relativism, standardele de excelenţă rămân obiective, universale şi atemporale, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est^.* Prin urmare, ca să dau un exemplu bine-cunoscut, în timp ce unii au susţinut că anticii erau poeţi mai buni decât modernii, alţii au afirmat opusul: faimoasa ceartă a Anticilor cu Modernii din tinereţea lui Vico. Ceea ce este relevant este că adversarii din acest conflict îşi apărau poziţiile în termenii unor valori identice, pe care ambele părţi le considerau a fi etern aplicabile tuturor epocilor şi formelor de artă.

Nu şi Vico. El ne spune că „atunci când lumea se afla în vârsta copilăriei, oamenii au fost prin natura lor poeţi sublimi”—. Căci imaginaţia este puternică la popoarele primitive, iar puterea de gândire – firavă. Homer, credea Vico, a trăit spre sfârşitul civilizaţiei pe care a descris-o într-un mod genial de care nici un scriitor de mai târziu nu s-a putut apropia, ca să nu mai vorbim de a-l egala. Oamenii homerici sunt „grosolani, cruzi, aspri, sălbatici, mândri, îndărătnici şi încăpăţânaţi în hotărâri”—. Ahile este crud, violent, vindicativ, preocupat doar de sentimentele proprii; dar este descris ca un războinic fără cusur, eroul ideal al lumii homerice. Valorile acelei lumi au murit; Vico trăia într-o epocă mai umană. Dar asta nu înseamnă, susţinea el, că arta acestor timpuri mai târzii este neapărat mai bună decât a celui mai sublim dintre toţi poeţii. Homer admira fără îndoială valorile acestor oameni cumpliţi; minunata lui glorificare a războinicilor sălbatici şi agresivi implicaţi într-un măcel crud, descrierea zeilor olimpieni, care l-a şocat atât de tare pe Platon şi l-a făcut pe Aristotel să vrea să-l „corecteze”, nu ar fi putut fi compuse de poeţii cultivaţi ai Renaşterii sau ai epocii lui Vico.

Vico afirmă clar că aceasta este o pierdere iremediabilă. La fel, vorbeşte despre scriitori romani care ni-i prezintă pe Brutus, Mucius, Scaevola, Manlius sau cei din ginta Decia ca pe nişte figuri de admirat – oameni care, remarcă Vico, au ruinat, jefuit, strivit pe săracii şi nefericiţi! plebei romani. Ne reaminteşte că atunci când, într-o epocă şi mai timpurie, regele Agis al Spartei a încercat să-i ajute pe cei oprimaţi, a fost executat ca trădător. însă capodoperele de neîntrecut – opere cu care noi nu putem rivaliza – au fost scrise pentru oamenii sinişţri şi feroce de acest soi. Poate că suntem superiori acestor barbari (credea Vico) în ceea ce

priveşte gândirea raţională, cunoaşterea, umanitatea. însă, tocmai din acest motiv, nu avem minunata putere elementară de imaginaţie ori limba măreţelor epopei şi *saga* pe care doar o cultură brutală şi primitivă le poate produce. Pentru Vico, nu există progres adevărat în arte; geniul unei epoci nu poate fi comparat cu cel al alteia. I s-ar fi părut inutil să ne întrebăm dacă nu cumva Sofocle este un poet mai bun decât Vergiliu, sau Vergiliu decât Racine. Fiecare cultură îşi creează capodopere care îi aparţin ei şi numai ei, şi după ce ea se năruie îi putem admira triumfurile sau deplora viciile: dar acestea nu mai sunt; nimic nu ni le mai poate aduce înapoi. Dacă aşa stau lucrurile, decurge de aici că însăşi noţiunea unei societăţi perfecte, în care tot ceea ce excelează în fiecare cultură s-ar contopi armonios, este lipsită de sens. O virtute ar putea să se dovedească incompatibilă cu alta. Necombinabilul rămâne necombinabil. Virtuţile eroilor homerici nu sunt aceleaşi cu virtuţile epocii lui Platon şi Aristotel, în numele cărora aceştia atacau moralitatea poemelor homerice; nici virtuţile Atenei din secolul al V-lea nu sunt similare, în ciuda a ceea ce credea Voltaire, cu cele ale Florenţei Renaşterii ori ale Curţii de la Versailles. în trecerea de la o etapă a civilizaţiei la alta, se şi pierde, se şi câştigă, însă, orice am câştiga, ceea ce se pierde este pe veci pierdut şi nu va fi restaurat în nici un paradis terestru.

Există ceva curajos de original la un gânditor care, într-o civilizaţie atât de mulţumită de sine ca aceea în care s-a născut Vico, una care se vedea pe sine ca fiind o mare îmbunătăţire faţă de brutalitatea, absurditatea şi ignoranţa epocilor anterioare, îndrăznea să susţină că un poem de un sublim de neatins a putut fi compus doar de o epocă crudă, sălbatică şi, pentru generaţiile de mai târziu, moralmente respingătoare. Aceasta implică o negare a înseşi posibilităţii unei armonii a tuturor lucrurilor desăvârşite într-o lume ideală. De aici decurge că să judeci realizările unei anumite epoci după un unic criteriu absolut (cel al criticilor şi teoreticienilor unei perioade mai târzii) este nu doar anistoric şi anacronic, ci se întemeiază pe o greşeală: presupoziţia existenţei unor standarde atemporale – valorile ideale ale unei lumi ideale —, când, de fapt, unele dintre operele cele mai admirate ale oamenilor sunt organic legate de o cultură cu aspecte pe care s-ar putea să nu ne putem abţine să le condamnăm, chiar în timp ce pretindem că înţelegem de ce oameni în poziţia lor au simţit, gândit şi acţionat astfel.

Noţiunea unei societăţi perfecte în care tot ceea ce au năzuit oamenii îşi găseşte împlinirea totală este, în consecinţă, văzută ca incoerentă, cel puţin în termeni tereştri: Homer nu poate să coexiste cu Dante şi nici Dante cu Galileo. Acesta este acum un truism. Dar implicaţiile antiutopiste ale părţii despre Homer din *Scienza nuova,* deşi în mare parte neglijate în timpul vieţii autorului, au ceva să ne înveţe în epoca noastră. Câştigul inegalabil pe care l-a adus Iluminismul în lupta sa cu

obscurantismul, oprimarea, nedreptatea şi ¡raţionalitatea de orice fel este dincolo de orice îndoială. S-ar putea însă ca toate aceste mari mişcări eliberatoare, dacă e să învingă rezistenţa dogmei şi cutumei acceptate, să fie nevoite să exagereze, şi să rămână oarbe la virtuţile a ceea ce atacă. Presupoziţia că omul îşi este sieşi atât subiect, cât şi obiect nu se împacă uşor cu părerile acelor *philosophes* din Paris pentru care omenirea este, în primul rând, obiect al investigaţiei ştiinţifice. Presupoziţia de fond că natura umană este, la bază, aceeaşi în toate timpurile, pretutindeni, şi că ea ascultă de legi eterne, care nu pot fi controlate de oameni, este o concepţie pe care doar o mână de gânditori îndrăzneţi au avut curajul să o pună sub semnul întrebării. Dar să accepţi această concepţie în numele ştiinţei înseamnă efectiv să ignori şi să minimalizezi rolul omului de creator şi distrugător de valori şi de forme întregi de viaţă, rolul omului ca subiect, o creatură cu o viaţă interioară de care nu se bucură alţi locuitori ai universului. Cei mai apreciaţi utopişti ai epocii moderne, de la Thomas More la Mably, Saint-Simon, Fourier, Owen şi urmaşii lor, ofereau o imagine oarecum statică a atributelor de bază ale omului, şi, în consecinţă, o descriere la fel de statică a unei societăţi perfecte şi realizabile. Astfel, ei ignorau caracterul omului de fiinţă care se transformă pe sine, capabilă să aleagă liber, în limitele impuse de natură şi istorie, între scopuri rivale şi reciproc incompatibile.

Concepţia omului ca actor, ca fiinţă cu intenţii, mişcată atât de propriile scopuri conştiente, cât şi de legi cauzale, capabilă de avânturi impredictibile ale gândului sau imaginaţiei, şi viziunea culturii lui ca fiind creată prin efortul său de a dobândi cunoaşterea de sine şi controlul propriului mediu în faţa forţelor materiale şi psihice pe care le poate folosi, dar nu şi evita, această concepţie se află în miezul oricărui studiu cu adevărat istoric. Ca să-şi îndeplinească rolul specific, istoricii au nevoie de capacitatea de intuiţie imaginativă, fără de care oasele trecutului rămân uscate şi moarte. Folosirea acestei capacităţi este, şi a fost întotdeauna, o treabă riscantă.

46. *Questions sur l'Encyclopédie,* „Fable”: *Œuvres complètes de Voltaire* [ed. Louis Molandj, Paris, 1877-1885, vol. 19, p. 367.

47. *Essai sur les mœurs, ibid., vol,* 13, p. 162.

48. *Remarques* sur *l ’histoire, ibid., vo*|. 16, p. 137.

49. *Loc. cit.* (vezi p. 74, nota 1).

50. *The New Science of Giambattista Vico,* trad. Thomas Goddard Bergin şi Max Harold Fisch, Ithaca, New York, 1968, p. 71, par. 187 (vezi Giambattista Vico, *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor,* trad. Nina Façon, Univers, Bucureşti, 1972, p. 183-n. red.).

51. *Ibid.,* p. 267, par. 708 (vezi *ibid.,* trad. rom. cit., p. 381 – n. red.).

Aşa-zisul relativism al gândirii europene în secolul al XVIII-lea

Este un adevăr acceptat că viziunea centrală a *philosophes-ilor* francezi (oricare ar fi diferenţele, uneori foarte acute, dintre ei) este că (în cuvintele eminentului antropolog american Clifford Geertz) omul e „de-o seamă cu natura”: există o natură umană „la fel de invariabilă [...] ca universul lui Newton”—. Legile care o guvernează sunt, poate, diferite; dar ele există. Manierele, modele, gusturile diferă poate, însă aceleaşi pasiuni care îi mişcă pe oameni provoacă acelaşi comportament oriunde, oricând. Doar „constantul, generalul, universalul” este real, şi deci doar el este „cu adevărat uman”—. Este adevărat doar ceea ce orice observator raţional, în orice moment, în orice loc, poate, în principiu, să descopere. Metodele raţionale – ipoteza, observaţia, generalizarea, deducţia, verificarea experimentală acolo unde ea este posibilă – pot rezolva probleme sociale şi individuale, aşa cum le-au rezolvat, triumfător, pe cele ale fizicii ori astronomiei, şi le rezolvă treptat pe cele ale chimiei, biologiei şi economiei; filozofia (adică etica, politica, estetica, logica, teoria cunoaşterii) poate fi şi ar trebui să fie transformată într-o ştiinţă generală a omului – ştiinţa naturală a antropologiei; odată ce e atinsă cunoaşterea adevăratei naturi a omului, nevoile reale ale oamenilor vor fi clare: singurele sarcini care ne mai rămân sunt să descoperim cum pot fi ele satisfăcute şi să acţionăm în consecinţă. Majoritatea relelor omeneşti – foamea, boala, nesiguranţa, sărăcia, mizeria, nedreptatea, oprimarea — sunt provocate de ignoranţă, indolenţă şi eroare, instigate conştient sau inconştient de către cei ale căror interese sunt servite de această domnie a întunericului; triumful spiritului ştiinţific va mătura forţele prejudecăţii, superstiţiei, prostiei şi cruzimii, atât de mult timp ascunse de abracadabrismele teologilor şi avocaţilor.

Unii *philosophcs* erau pesimişti cu privire la şansele unei iluminări universale, cel puţin într-un viitor apropiat; dar nici unul dintre ei nu nega că ea poate fi atinsă în principiu, dacă nu în practică. Ştiau, desigur, că întotdeauna existaseră sceptici faţă de chiar teza centrală – că ar fi posibil, măcar în principiu, să descoperi astfel de soluţii finale: relativiştii, ca sofiştii greci luaţi cu asalt de Platon, sau cei care erau de acord cu Aristotel că „focul arde şi aici, şi în Persia, însă ceea ce este considerat drept se schimbă chiar în faţa ochilor noştri”—. Existau sceptici, de la Aenesidemos, Carneades şi Sextus Empiricus până la discipolii lor moderni – Montaigne şi adepţii lui –, care susţinuseră că în imensul amestec al diverselor credinţe şi practici umane (descris deja de Herodot, şi mult detaliat în vremea lui Voltaire datorită numărului tot mai mare al povestirilor de călătorie şi cercetărilor

istorice) e imposibil de găsit vreo regulă universală. Existau gânditori creştini, fie ei Bossuet sau Pascal, care afirmau că omul, în starea lui căzută, nu are mijloacele de a stabili pe deplin adevărul, deţinut doar de Dumnezeu. Majoritatea acestor *philosophes* francezi au reacţionat împotriva acestei perspective: pentru ei, viziunea creştină asupra omului era demonstrabil falsă. Cât despre îndoielile lui Montaigne, Charron sau La Mothe Le Vayer, ele erau de înţeles într-o epocă preştiinţifică şi confuză, dar puteau fi acum risipite, aşa cum fuseseră şi cele ale vechilor filozofi ai naturii, prin aplicarea metodelor newtoniene.

Scepticii contemporani ca Montesquieu ori Hume nu reprezentau nici ei o sursă de pericol; Montesquieu nu se îndoia de universalitatea valorilor umane supreme, căci ele erau întemeiate, spre deosebire de gusturile ori convenţiile trecătoare, pe raţiunea sau natura eternă—; toţi oamenii caută, din fire, siguranţă, dreptate, stabilitate socială, fericire; numai mijloacele diferă, în funcţie de condiţiile naturale, sociale ori de mediu şi de instituţiile, obiceiurile, gusturile şi convenţiile care rezultă din acestea. în judecăţile morale, politice şi chiar şi estetice, Montesquieu nu este mai puţin obiectivist cu privire la scopurile centrale ale oamenilor decât Helvetius: doar că a explorat şi analizat mai mult şi a predicat mai puţin.

Cât despre Hume, el a eliminat noţiunea de necesitate naturală, şi prin aceasta a distrus într-adevăr cimentul metafizic care ţinuse legată până atunci lumea obiectivă ca pe un sistem de relaţii conectate logic în şi între fapte şi evenimente; dar nici măcar el nu a încercat să rupă tiparele acceptate ale acestor relaţii, ci doar le-a transpus într-un mod empiric, din necesitate *a priori* în probabilitate *de facto.* Un om care, într-un pasaj faimos, spunea că „natura omenească rămâne permanent aceeaşi, în principiile şi operaţiile sale. [...] Ambiţia, zgârcenia, egoismul, vanitatea, prietenia, generozitatea, solidaritatea”, sau că dacă un călător ne-ar oferi o relatare „despre oameni cu totul diferiţi de cei pe care i-am cunoscut” – cu mult mai plăcuţi decât toţi cei pe care i-am întâlnit – „am descoperi de îndată din acestea neadevărul şi l-am dovedi drept un mincinos cu aceeaşi siguranţă ca şi când şi-ar fi împănat povestirea sa cu istorii despre centauri şi dragoni, miracole şi minuni”— – un astfel de gânditor nu era o ameninţare serioasă pentru programul respectivilor *philosophes,* în ciuda analizei exagerat de dramatice a lui Cari Becker privind presupusa subversiune, de către Hume, a oraşului ceresc al secolului al XVIII-lea[52].

Nici speculaţiile lui Diderot despre cum lumea orbilor şi a surzilor ar diferi de cea a celor sănătoşi nu erau o formă de relativism; căci diferenţele de climă, legislaţie, educaţie sau constituţie fizică dictau doar căi diferite către aceleaşi scopuri, pe care natura şi raţiunea le fixaseră pentru toţi oamenii, oriunde. Locke, în ciuda mult-lăudatei lui lungi liste de societăţi care nu dezaprobau paricidul, infanticidul, canibalismul şi alte practici

monstruoase, credea totuşi că *„virtuţile* şi *viciile* [...] [s-au menţinut] aceleaşi pretutindeni”, în măsura în care ele sunt „absolut necesare pentru a împiedica dezmembrarea societăţii”, ceea ce se traduce într-o formă foarte puternică de utilitarism.— Printre scriitorii secolului al XVIII-lea, poate Sade şi Deschamps au formulat păreri cu adevărat relativiste şi despre scopuri, nu doar despre mijloace, dar erau figuri marginale şi neluate în seamă. Atunci când Racine spune că „Gustul Parisului s-a dovedit conform celui al Atenei. Spectatorii mei au fost mişcaţi de aceleaşi lucruri care, în alte vremuri, au făcut să plângă clasele cele mai cultivate ale Greciei”—, este în acord şi cu Voltaire, şi cu dr. Johnson.— Atunci când deosebirile culturale sunt îndepărtate, ceea ce rămâne, cel puţin până la Burke, este omul natural al lui Rousseau. La fel, în fiecare tip de om civilizat există omul natural imuabil al lui Diderot, luptându-se să iasă la iveală: cei doi sunt oriunde încleştaţi într-un război civil care este pretutindeni condiţia permanentă a culturii umane.

Această poziţie, poate cea mai profundă prezumţie a gândirii occidentale, a fost atacată de doi dintre părinţii istorismului modem—, Vico şi Herder. Cu toţii ştim că aceşti gânditori au negat că se poate stabili adevărul final prin aplicarea legilor ştiinţelor naturii în toate regiunile gândirii omeneşti. Şi Vico, şi Herder sunt uneori descrişi ca fiind relativişti. în legătură cu aceasta, trebuie să fie limpede un lucru. Există cel puţin două tipuri de relativism: al judecăţilor de fapt şi al judecăţilor de valoare. Primul, în forma sa cea mai puternică, neagă însăşi posibilitatea cunoaşterii obiective a faptelor, întrucât orice credinţă ar fi condiţionată de locul ocupat în sistemul social, şi prin urmare de interesele, conştiente sau nu, ale teoreticianului sau ale grupului ori clasei de care el aparţine. Forma mai slabă (spre exemplu, cea a lui Karl Mannheim) exclude din această situaţie ştiinţele naturii sau selecţionează un grup privilegiat (în viziunea lui Mannheim, intelighenţia) ca fiind, în mod oarecum misterios, scutit de aceşti factori distorsionanţi.

Dacă prima formă, cea mai puternică, este sau nu autocontradictorie (aşa cum înclin să cred) este o chestiune filozofică crucială care nu poate fi discutată aici. Este însă vorba, în cazul de faţă, doar de al doilea tip de relativism, cel al valorilor sau al perspectivelor de ansamblu. Nimeni, din câte ştiu, nu le-a atribuit un relativism cu privire la cunoaşterea faptică lui Vico sau Herder. Critica pe care ei o fac metodei anistorice, pe care o atribuie Luminilor franceze, este limitată la interpretarea şi evaluarea atitudinilor şi culturilor trecutului. Mă întreb câtă *Wissenssoziologie* (sociologie radicală a cunoaşterii), aşa cum o ştim noi astăzi, se poate găsi înainte de Marx şi de tinerii hegelieni. Vico privea fiecare stadiu al ciclului istoric al culturilor (prin care fiecare neam era sortit să treacă) ca întruchipându-şi propriile valori autonome, propria viziune despre lume, mai ales propria concepţie despre relaţiile oamenilor unul cu celălalt şi cu

forţele naturii; şi credea că doar- în aceşti termeni poate fi cultura lor (adică semnificaţia pe care ei înşişi o atribuiau cu privire la ceea ce făceau şi ceea ce li se făcea) înţeleasă de noi, urmaşii lor. Susţinea că oamenii îşi generau propriile expresii şi interpretări ale experienţei lor în fiecare stadiu al acestui proces – că experienţa lor *era* aceste expresii şi interpretări, care luau forma cuvintelor, imaginilor, miturilor, ritualului, instituţiilor, creaţiei artistice, cultului. Doar studiul acestora putea să redea cum fusese trecutul omenesc şi să permită posterităţii nu doar să-l înregistreze, ceea ce se putea înfăptui prin simpla descriere a regularităţilor de comportament, ci şi să-l înţeleagă, adică să surprindă ce făceau acei oameni – nu doar să le descrie gesturile, ci să dezvăluie intenţia din spatele gesturilor –, adică să ne spună ce însemnau pentru ei înşişi cuvintele, mişcările şi gesturile lor; doar aşa am putea evita să fim complet pierduţi în faţa lor. Să înţelegem ceea ce strămoşii noştri au văzut, simţit, gândit nu înseamnă doar să înregistrăm şi să oferim explicaţii cauzale pentru comportamentul uman observat, aşa cum zoologii înregistrează comportamentul animalelor – ceea ce Condorcet, de exemplu, privea ca fiind, în fond, abordarea corectă a societăţilor omeneşti. Pentru Vico, fiecare dintre aceste culturi, sau stadii de dezvoltare, nu este doar o verigă într-un lanţ cauzal sau într-o secvenţă contingenţă, ci o fază într-un plan providenţial guvernat de un scop divin. Fiecare fază este incomensurabilă cu celelalte, din moment ce fiecare trăieşte în propria-i lumină şi poate fi înţeles doar în propriii termeni, chiar dacă aceşti termeni formează un proces unic şi inteligibil (care nu ne este pe deplin, sau poate nici în mare măsură, inteligibil). Dacă o civilizaţie este interpretată sau, mai rău, evaluată prin aplicarea de criterii care sunt valabile doar pentru alte civilizaţii, caracterul acesteia va rămâne neînţeles – prinu-o formă a ceea ce astăzi este atacat sub numele de imperialism cultural; iar analiza oferită va fi o poveste în cel mai bun caz sistematic înşelătoare, în cel mai rău caz una abia coerentă, o succesiune de evenimente întâmplătoare, ceva ca parodiile distractive ale Evului întunecat scrise de Voltaire.

Nici Vico, nici Herder nu sunt empirişti humeeni: istoria umană nu este pentru ei un simplu set de regularităţi *de facto;* tiparul – fiecare secţiune din el – serveşte scopurilor lui Dumnezeu; caracterele diferite ale fiecărei culturi sunt impuse de acest tipar – un soi de lege naturală adusă în dimensiune temporală. De aici, avertismentele constante din partea amândurora împotriva egocentrismului cultural şi a anacronismului, şi apelurile lor (valide sau nu) la folosirea unei facultăţi imaginative speciale care să permită istoricilor să intre, cu oricât de multă greutate, în perspective pe care le percep ca nefiind asemenea celor proprii, deşi totodată le înţeleg (le „pătrund”). Această doctrină, fie ea aplicată, ca în cazul lui Vico, stadiilor trecute ale unui ciclu recurent, fie, aşa cum a fost la Herder, diferenţelor de cultură naţională, este complet incompatibilă cu cea exprimată în

rândurile citate mai sus din Racine, sau cu cea a lui Voltaire, care părea convins că valorile centrale ale oamenilor civilizaţi erau mai mult sau mai puţin identice oriunde şi în toate timpurile; era încă şi mai puţin compatibilă (dacă aşa ceva este posibil) cu poziţia acelor Enciclopedişti care credeau în progresul liniar – o mişcare unică ascendentă a omenirii de la întuneric spre lumină, care, apărând în ignoranţă, sălbăticie animalică, superstiţie şi închipuire, după multe poticniri, ocoluri şi regrese, culmina în final în împărăţia ideală a cunoaşterii, virtuţii, înţelepciunii şi fericirii.

Ajung la ideea mea centrală. Din cauza concepţiei lor privitoare la autonomia culturală a diferitelor societăţi (depărtate ori nu în spaţiu sau timp) şi la incomensurabilitatea sistemelor de valori ale acestora, opoziţia lui Vico şi Herder la preceptele centrale ale Iluminismului francez a fost de obicei descrisă ca o formă de relativism. Această *idée reçue* îmi pare acum o greşeală larg răspândită, ca şi eticheta de relativism asociată lui Hume şi Montesquieu, o greşeală pe care trebuie să recunosc că am făcut-o eu însumi în trecut. Un distins şi învăţat critic se întreba dacă îmi dau cu adevărat seama de implicaţiile relativismului istoric al lui Vico şi Herder care domina, fără ştiinţa lor, perspectiva istorică a acestor gânditori creştini şi care a constituit o problemă care persistă până astăzi.— Dacă admitem presupoziţia că Vico şi Herder erau cu adevărat relativişti – cu alte cuvinte, nu doar istorici care susţineau că gândirea şi acţiunile omeneşti sunt pe deplin inteligibile numai în relaţie cu contextul lor istoric, ci şi susţinători ai unei teorii a ideologiei conform căreia ideile şi atitudinile indivizilor sau grupurilor ar fi inevitabil determinate de diverşi factori constrângători (de pildă, locul lor în structurile sociale în evoluţie ale societăţilor lor, relaţiile de producţie, cauze genetice, psihologice ş.a. ori o combinaţie din acestea) – presupunând aşa ceva, argumentul criticului meu e valid. Dar cred acum că această interpretare a lui Vico şi Herder este greşită, deşi, la vremea mea, am contribuit şi eu neintenţionat la ea. îndoielile cu privire la posibilitatea cunoaşterii obiective a trecutului şi la perspectivele schimbătoare asupra lui determinate de atitudini şi valori tranziente şi condiţionate cultural, ca acelea despre care se spune că l-au chinuit pe Mommsen spre sfârşitul vieţii şi l-au bântuit pe Wilamowitz în tinereţe, probleme discutate cu nelinişte mai ales de unii gânditori germani (Max Weber, Troeltsch, Rickert, Simmel) şi care au condus la concluziile radicale ale lui Karl Mannheim şi ale şcolii lui – aceste probleme mi se pare că îşi au originea în secolul al XlX-lea. Atunci când Voltaire spune că istoria este „o grămadă de şicane pe care le facem morţilor”[0], cu greu am putea socoti că această vorbă de duh cinică îi contrazice obiectivismul general moral şi cultural. Relativismul adevărat se dezvoltă din alte surse mai târzii; iraţionalismul romantic german, metafizica lui Schopenhauer şi a lui Nietzsche, dezvoltarea şcolilor de antropologie socială,

doctrinele lui William Graham Sumner şi Edward Westermarck şi, înainte de toate, influenţa unor gânditori care nu erau ei înşişi neapărat relativişti – Marx, spre exemplu, ori Freud, ale căror analize ale aparenţei sau iluziei şi realităţii presupuneau credinţa în obiectivitatea propriilor discipline, poate fără conştiinţa a măcar câtorva dintre implicaţiile lor depline.—

Poate că mă înşel, şi sunt gata să fiu corectat, dar nu ştiu de nici un efort susţinut al vreunui gânditor influent din secolul al XVIII-lea care să fi prezentat idei relativiste. Unii *philosophes* francezi au declarat, desigur, că pasiunile şi „interesul” pot modela inconştient valori şi perspective întregi; dar tot ei credeau că raţiunea critică poate risipi această influenţă şi elimina obstacolele din faţa cunoaşterii obiective, atât a faptelor, cât şi a valorilor. La fel, Lessing, care credea că valorile se schimbă pe măsură ce omenirea progresează, nu era tulburat de îndoieli relativiste mai mult decât erau istoricii de frunte din prima jumătate a secolului al XlX-lea – Ranke, Macaulay, Carlyle, Guizot, Michelet (care se considera discipol al lui Vico), Taine, Fustei de Coulanges; nici măcar naţionaliştii timpurii influenţaţi de Herder. Din câte văd, nu există urmă de relativism în cele mai cunoscute atacuri asupra iluminismului din partea gânditorilor reacţionari – Hamann, Justus Mbser, Burke, Maistre. Relativismul, în forma lui modernă, tinde să decurgă din viziunea că perspectivele oamenilor sunt determinate inevitabil de forţe de care ei adesea nu sunt conştienţi – forţa cosmică iraţională, la Schopenhauer; moralitatea de clasă, la Marx; pulsiunile inconştiente, la Freud; panorama varietăţii ireconciliabile a obiceiurilor şi credinţelor condiţionate de circumstanţe în mare parte necontrolate de oameni, la antropologii sociali.

Să mă întorc la aşa-zisul relativism al lui Vico şi Herder. Poate că reuşesc să îmi demonstrez cel mai bine punctul de vedere printr-un exemplu al vederilor lor estetice. Atunci când Vico vorbeşte de splendoarea poemelor homerice şi oferă motive pentru care ele ar fi putut fi compuse doar într-o societate dominată de o elită violentă, ambiţioasă, crudă şi avară de „eroi”, aşa încât timpul său. mai „luminat”—, nu putea da naştere unor astfel de epopei; atunci când Herder ne spune că, pentru a înţelege Biblia, trebuie să încercăm să pătrundem în lumea păstorilor iudei nomazi, sau că oamenii care au văzut marinari luptând cu marea la Skagerrak pot înţelege mai bine frumuseţea aspră a vechilor *saga* şi cântece scandinave; atunci când ambii gânditori susţin că, dacă nu reuşim să facem asta, nu vom înţelege pentru ce trăiau, atât spiritual, cât şi material, aceşti oameni de demult – ei nu ne spun că valorile acestor societăţi diferite de ale noastre ar arunca vreo umbră de îndoială asupra obiectivităţii valorilor noastre ori că ar fi subminate de ele (întrucât existenţa unor valori contradictorii sau a unor perspective incompatibile ar însemna că cel mult una dintre ele este validă, şi restul, false; sau, dacă nu, că nici una nu aparţine genului de judecată care să poată

fi considerată validă sau invalidă). Mai degrabă, Vico şi Herder ne invită să ne uităm la societăţi diferite de ale noastre, ale căror valori ultime le putem percepe ca fiind scopuri de viaţă cu totul de înţeles în cazul unor oameni care sunt într-adevăr diferiţi de noi, dar care rămân fiinţe umane, *semblables,* şi în circumstanţele cărora putem găsi o cale de acces (printr-un mare efort pe care suntem îndemnaţi să îl facem): putem „pătrunde”—, ca să folosim termenul lui Vico. Suntem îndemnaţi să privim viaţa ca permiţând o pluralitate de valori, la fel de autentice, la fel de supreme şi, mai presus de orice, la fel de obiective; valori incapabile, prin urmare, să fie ordonate într-o ierarhie atemporală ori judecate în termenii vreunui standard unic şi absolut. Există o varietate finită de valori şi atitudini, pe care o societate sau alta şi le-a însuşit, atitudini şi valori pe care membrii altor societăţi pot să le admire ori să le condamne (în lumina propriilor sisteme de valori), dar pe care pot întotdeauna, dacă au destulă imaginaţie şi îşi dau destul silinţa, să reuşească să le înţeleagă – adică să le vadă ca scopuri de viaţă inteligibile pentru fiinţe umane situate în poziţia respectivă. în casa istoriei omeneşti există multe locaşuri: această concepţie ar putea fi non-creştină; dar pare să fi fost împărtăşită de aceşti doi gânditori pioşi ai secolului al XVIII-lea.

Doctrina poartă numele de pluralism. Există multe scopuri obiective şi valori supreme, unele incompatibile cu altele, urmărite de societăţi diferite în diferite timpuri, de grupuri diferite ale aceleiaşi societăţi, de clase, Biserici sau rase întregi ori de anumiţi indivizi din cadrul lor – şi fiecare dintre ele se poate găsi revendicat de două scopuri care nu se pot combina, dar la fel de supreme şi obiective. S-ar putea să fie incompatibile; dar varietatea lor nu poate fi nelimitată, căci natura oamenilor, oricât de variată şi de supusă schimbării s-ar dovedi ea, trebuie să aibă un caracter general, dacă e să o numim totuşi umană. Acelaşi lucru este Îı *fortiori* adevărat cu privire la diferenţele între culturi întregi. Există o limită dincolo de care nu mai putem înţelege cum stau lucrurile cu o anumită creatură; ce tip de reguli urmează ea în comportamentul său; ce înseamnă gesturile ei. în astfel de situaţii, unde posibilitatea comunicării e compromisă, vorbim de dezechilibru, de umanitate incompletă. însă, în limitele umanităţii, varietatea scopurilor, deşi finită, poate fi vastă. Faptul că valorile unei culturi pot fi incompatibile cu ale alteia, sau că ele sunt în conflict în cadrul aceleiaşi culturi ori grup sau înăuntrul aceluiaşi om în diferite momente – sau, în fond, în acelaşi timp –, nu implică un relativism al valorilor, ci doar noţiunea unei pluralităţi a valorilor nestructurată ierarhic; noţiune care, desigur, implică posibilitatea permanentă a unui conflict inevitabil între valori, ca şi incompatibilitatea dintre perspectivele unor civilizaţii diferite sau ale stadiilor aceleiaşi civilizaţii.

Relativismul este ceva diferit: înţeleg prin relativism o docuină conform căreia judecata unui om sau a unui grup, fiind expresia sau afirmarea unui gust, a unei atitudini emoţionale sau a unei

perspective, este doar ceea ce este, fără vreun corelat obiectiv care să-i determine adevărul sau falsitatea. Mie îmi plac munţii, ţie nu; eu iubesc istoria, el crede că e vorbărie goală: totul depinde de punctul de vedere al fiecăruia. De aici decurge că să vorbeşti de adevăr sau falsitate, date fiind aceste premise, este efectiv fără sens. Dar valorile fiecărei culturi sau faze ale unei culturi nu sunt (pentru Vico, Herder sau discipolii lor) doar fapte psihologice, ci obiective – deşi nu şi neapărat comensurabile, fie în cadrul unei culturi, fie, cu atât mai puţin, între diferite culturi. Iată o ilustrare a acestei concepţii. Criticul englez Wyndham Lewis, într-o lucrare intitulată *The Demon of Progress in the Arts —,* arăta că este absurd să vorbeşti, aşa cum mulţi o fac încă, despre progres de la un stil de artă la altul. Ideea lui principală era că este absurd să-i aranjezi pe artişti în şiruri liniare – de pildă, să te gândeşti la Dante ca la un Homer mai dezvoltat, sau la Shakespeare ca la un Addison inferior (aşa cum socotea Voltaire), sau la Fidias ca la un Rodin rudimentar. Picturile de la Lascaux sunt oare superioare sau inferioare celor ale lui Poussin? Este Mozart un premergător mai slab dezvoltat al *musique concrete?* Cearta dintre Antici şi Moderni se baza pe presupoziţia că astfel de întrebări puteau primi răspuns; poate chiar şi Montesquieu credea asta. Vico şi Herder, nu. Pentru ei, valorile sunt multiple; unele dintre cele mai fascinante ies la lumină în decursul călătoriilor, atât în timp, cât şi în spaţiu; o parte dintre ele nu pot fi, în principiu, armonizate una cu cealaltă. De aici concluzia, neformulată explicit de nici unul din cei doi, că idealul antic, comun multor culturi şi mai ales celei a Iluminismului, al unei societăţi perfecte în care toate adevăratele scopuri umane sunt reconciliate este conceptual incoerent. Dar asta nu e relativism. Doctrina relativistă susţine, în orice versiune a ei, că nu există valori obiective; unele varietăţi de relativism afirmă că perspectivele oamenilor sunt atât de condiţionate de factori naturali sau culturali, încât aceştia sunt incapabili să vadă valorile altor societăţi sau epoci ca fiind la fel de demne de urmat (măcar de către alţii, dacă nu chiar de ei înşişi) precum cele proprii. Versiunile cele mai extreme de relativism cultural, care accentuează vastele deosebiri dintre culturi, afirmă că o cultură abia poate să înceapă să înţeleagă pentru ce trăiau alte civilizaţii – poate doar să le descrie comportamentul, dar nu şi scopul sau sensul acestuia, aşa cum unii antropologi timpurii descriau comportamentul societăţilor de sălbatici. Dacă asta ar fi adevărat (aşa cum părea să spună Spengler, şi chiar şi Dilthey în anumite momente), însăşi ideea de istorie a civilizaţiei devine o enigmă fără rezolvare.

în centrul celui mai cunoscut tip de relativism istoric modem se află concepţia despre oameni ca fiind cu totul mărginiţi, de către tradiţie, cultură, clasă sau generaţie, la anumite atitudini sau scări de valori care fac alte perspective ori idealuri să pară ciudate şi, uneori, chiar neinteligibile; dacă se recunoaşte existenţa unor

asemenea perspective, aceasta conduce inevitabil la scepticism cu privire la standardele obiective, pentru că ajunge să fie fără sens să întrebi care dintre ele este cel corect. Dar asta nu este deloc poziţia lui Vico; nici, în general, a lui Herder, în ciuda câtorva remarci—. Ar fi fost într-adevăr o doctrină cel puţin ciudată pe care s-o susţină doi gânditori creştini, oricât de netradiţionali: paradoxurile nu sunt nemaivăzute în istoria ideilor; dar în cazul nostru nu este vorba de o astfel de ciudăţenie. Ambii gânditori apără uzul imaginaţiei istorice, care ne permite „să coborâm în" sau „să pătrundem" sau „să ne simţim în" mentalitatea societăţilor îndepărtate; astfel, le înţelegem, adică pricepem (sau credem că pricepem, căci nu putem fi vreodată siguri, deşi Vico şi Herder par să vorbească de parcă am putea fi) ce înseamnă faptele oamenilor respectivi, sunetele pe care le scot, semnele pe care le fac în piatră sau pe papirus ori mişcările trupului: cu alte cuvinte, pentru ce sunt ele semne, ce rol joacă ele în concepţiile despre lume pe care le au aceşti bărbaţi şi femei şi în felul cum interpretează ei ce se întâmplă; suntem îndemnaţi (ca să îl citez iar pe Clifford Geertz) să ajungem la „o familiaritate cu universul imaginativ în interiorul căruia faptele lor sunt semne"—. Acesta, ne spune el, este scopul antropologiei sociale; cu siguranţă, aceasta este concepţia înţelegerii istorice a trecutului pe care o aveau şi Vico, şi Herder. Dacă această căutare reuşeşte, vom vedea că valorile acestor popoare îndepărtate sunt de aşa natură încât fiinţele ca noi – creaturi capabile de discernământ intelectual şi moral conştient – ar putea trăi conform lor. Aceste valori pot să ne atragă sau să ne dezguste; dar a înţelege o cultură din trecut înseamnă a înţelege cum oameni ca noi, într-un anumit mediu natural sau antropic, le-au putut întrupa în activităţile lor. şi de ce; cu destulă investigaţie istorică şi empatie imaginativă, putem vedea cum vieţi omeneşti (adică vieţi inteligibile) au putut fi duse urmând aceste valori.

în acest sens, pluralismul este de fapt anterior noului istorism din secolul al XVIII-lea. Apare în mod evident la reformatorii secolului al XVI-lea în polemicile juriştilor contra Romei. Oameni ca Dumoulin, cancelarul Pasquier sau Hotman susţineau că, deşi dreptul sau obiceiurile romane erau relevante pentru Roma antică ori modernă, nu li se potriveau urmaşilor francilor sau galilor; ei pretindeau validitatea obiectivă egală, pentru societăţi şi condiţii neasemănătoare, a unor seturi de valori diferite; şi credeau că adecvarea unui anumit cod la o societate şi o formă de viaţă anume putea fi demon-strată prin considerente faptice şi logice universal valabile, adică non-relativiste. Aceasta este grădina cu multe flori a lui Herder (şi a Preşedintelui Mao). Atunci când Herder spune că „fiecare naţiune (în altă parte,
„fiecare epocă") îşi are propriul centru de fericire într-însa, la fel cum fiecare sferă îşi are propriul centru de greutate"—, el recunoaşte un principiu unic al „gravitaţiei": antropologia pe care Herder vrea să o dezvolte este una care ne-ar permite să spunem

ce creează fericirea cutărui întreg social sau tip de indivizi; „îmbunătăţirea generală, treptată a lumii” este „o ficţiune”. Nici un „cercetător adevărat al istoriei şi al inimii omului” nu ar putea să creadă în ea. Fiecare stadiu de dezvoltare îşi are valoarea lui: „Tânărul nu este mai fericit decât copilul inocent şi mulţumit; nici bătrânul liniştit nu este mai puţin fericit decât omul energic în floarea vârstei”. Există o ordine, o creştere şi o dependenţă a fiecărui stadiu şi grup uman de un altul – dar nu există un progres către unul optim.— Pentru Herder însă, toate diversele vârfuri ale strădaniilor omului, bazate pe diferenţe în privinţa nevoilor şi circumstanţelor, sunt în mod egal obiective şi cognoscibile. Asta este orice altceva mai puţin relativism. Există multe feluri de fericire (sau de frumuseţe, de bunătate sau de viziune asupra vieţii) şi ele sunt, uneori, incomensurabile: dar toate răspund nevoilor şi aspiraţiilor reale ale fiinţelor umane normale; fiecare se potriveşte circumstanţelor, ţării şi poporului ei; relaţia de potrivire este una şi aceeaşi în toate aceste cazuri; şi membrii unei culturi pot să înţeleagă, să pătrundă în minţile membrilor unei alte culturi şi să empatizeze cu ele.-[2] Atunci când Herder atacă presupoziţia dogmatică a lui Voltaire că doar valorile societăţilor civilizate – a sa ori ale câtorva culturi alese din trecut: din Atena, Roma, Florenţa, Paris — ar fi cele adevărate, el îşi pune integral la lucru considerabilul talent creativ pentru a aduce la viaţă scopurile şi perspectivele multor culturi, orientale şi occidentale, şi a le opune Iluminismului. Iar asta nu doar ca fapt brut (al varietăţii ca atare) al prevalării lui *„hoc volo, sic jubeo”—,* ci ca feluri de a trăi pe care, oricât de diferite ar fi ele de ale noastre, oamenii normali le-ar putea vedea ca fiind fireşti de urmat; astfel încât noi, înarmaţi cum suntem (în ochii Iui Vico şi ai lui Herder) cu puterea de a percepe binele (obiectiv), frumosul şi dreptatea, sub toate aspectele şi transformările lor—, să nu le găsim ca fiind atât de ciudat de urmat în asemenea condiţii, chiar dacă nu le acceptăm noi înşine. Suntem chemaţi să ne folosim din plin puterile imaginative; dar nu şi să le depăşim; nu şi să acceptăm ca valori autentice ceva ce nu putem înţelege ori „pătrunde” imaginativ.

Relativismul nu este singura alternativă la universalism – ceea ce Lovejoy numea „uniformitarism” –, iar incomensurabilitatea nu implică relativism. Există multe lumi, dintre care unele se suprapun. Lumea grecilor nu este cea a evreilor şi nici cea a nemţilor ori a italienilor secolului al XVIII-lea; nici lumea bogaţilor nu este cea a săracilor, nici cea a fericiţilor lumii, cea a nefericiţilor; dar toate aceste valori şi scopuri ultime sunt deschise căutării omului, aşa cum ne arată studiul comparativ al istoriei, literaturii, filozofiei, al *Völkerpsychologie* şi al religiei. La asta se referă Vico şi Herder când ne spun să nu judecăm culturile trecutului după etalonul civilizaţiei noastre şi să nu perpetuăm anacronisme sub influenţa a ceea ce Vico atacă drept vanitate naţională sau filozofică. Amândoi gânditorii insistă asupra nevoii şi

puterii noastre de a transcende valorile propriilor noastre culturi, naţiuni, clase sau oricărei alte cutii fără ferestre în care ar vrea să ne închidă un relativist cultural. Scrierile lui Herder abundă în exemple contemporane de dispreţ pentru culturile non-europene sau pentru cea a Evului Mediu european (după el, superioare alei noastre în anumite privinţe), din cauza tendinţei din *Lumières* franceze sau engleze de a vedea trecutul prin ochelarii distorsionanţi a ceea ce Vico, cu o ironie similară, numeşte „epocă de cultură şi strălucire „—. Tezele lui Herder sunt printre primele – dacă nu chiar primele – antidoturi la orbirea lui Gibbon, Hume sau Macaulay faţă de civilizaţia medievală, repulsia lui Russell faţă de Bizanţ sau antipatia lui Voltaire faţă de Biblie, Cromwell sau învăţarea de dragul învăţării. Cu toate acestea, spre deosebire de gânditorii de mai târziu, şi Vico, şi Herder atribuie astfel de atitudini nu influenţei unor forţe impersonale ineluctabile, ci, asemenea scepticilor secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, părtinirii, ignoranţei sau lipsei de integritate, de care oricine poate scăpa folosindu-şi puterile normale ale imaginaţiei, ale unei cunoaşteri mai bune şi ale unei priviri mai atente după adevăr – virtuţi accesibile tuturor. Nu se vorbeşte aici deloc despre labirinturile falsei conştiinţe.

Faptul că nu sunt relativişti cultural în sensul acela „izolat” se vede şi doar de aici. Căci degeaba le spui oamenilor să înveţe să privească alte lumi prin ochii celor pe care încearcă să îi înţeleagă, dacă ei sunt, de fapt, împiedicaţi să o facă de zidurile propriei lor culturi. Dacă nu putem evada din închisorile ideologice ale claselor, naţiunilor sau doctrinelor, nu vom putea evita să vedem instituţiile sau obiceiurile străine fie ca prea ciudate pentru a avea vreun sens pentru noi, fie ca văluri de iluzie, invenţii mincinoase ale unor preoţi fără scrupule; porţile pe care, conform lui Vico, ni le deschid mitul, fabula şi limba vor rămâne amăgiri romantice.

Care sunt alternativele la o astfel de putere de a vedea dincolo de limitele propriului *Kulturkreis?* în primul rând, să atribui membrilor altor civilizaţii motive, scopuri, valori, feluri de a gândi prevalente în cea proprie: aceasta este indiferenţa anacronică la schimbările istorice în legătură cu care ne avertizează cei doi gânditori ai noştri şi pentru care ne dau exemple izbitoare menite să ne facă atenţi la pericolele ei. în al doilea rând, o antropologie modelată după ştiinţele biologiei, o încercare de a construi o ştiinţă a omului caracterizată de obiectivitatea neutră a altor ştiinţe ale naturii, cu preţul de a ajunge să privim omenirea ca nefiind mai mult decât o specie a regnului animal: aceasta, pentru Vico şi Herder, înseamnă să tratăm gratuit fiinţele umane ca fiind mai puţin decât umane; să pretindem că ştim mai puţin decât ştim de fapt, chiar şi doar din proprie experienţă, despre ce înseamnă să fii om, conştient de faptul că ai scopuri, şi despre diferenţele dintre acţiune şi comportament. Ultima posibilitate ar fi un scepticism atotcuprinzător: ceea ce este dincolo de înţelegerea

culturii noastre nu poate fi cunoscut sau speculat; *ignoranms et ignorabimus—;* istoria şi antropologia ar fi simple ficţiuni condiţionate cultural, într-adevăr, ar putea fi astfel; dar de ce să luăm în seamă un aşa idealism subiectiv sălbatic? Sarcina probei le revine scepticilor; să spui că trecutul este complet incognoscibil anulează orice sens al conceptului de trecut: este aşadar o noţiune care se autoanihilează în sensul cel mai strict.

Atât despre dubiile legate de posibilitatea de a înţelege trecutul. Dar a înţelege nu este acelaşi lucru cu a accepta. Vico nu simte vreun disconfort intelectual – şi nici nu ar trebui – atunci când condamnă, în termeni absoluţi, nedreptatea socială şi brutalitatea societăţii homerice. Herder nu se contrazice atunci când îi denunţă pe marii cuceritori şi distrugători ai culturilor locale – Alexandru, lulius Caesar, Carol cel Mare – sau când slăveşte literatura orientală ori cântul primitiv. Să o facă nu ar fi consecvent cu un relativism conştient (sau, mai bine, conştiincios) al valorilor, dar este compatibil cu pluralismul, care neagă doar că ar exista o singură moralitate, estetică sau teologie adevărată, şi permite sisteme de valori sau valori alternative la fel de obiective. Putem respinge o cultură întrucât o găsim respingătoare moral sau estetic, însă, în această concepţie, numai dacă putem totodată şi înţelege cum şi de ce ar putea ea totuşi să fie acceptabilă pentru o societate pe care să o putem recunoaşte ca umană. Numai în cazul în care comportamentul acesteia nu este deloc inteligibil suntem limitaţi la o simplă descriere şi predicţie „fizicalistă” a gesturilor; nu putem sparge codul – dacă există vreunul – care ne-ar oferi sensul lor. Astfel de oameni nu sunt întru totul umani în ochii noştri; nu putem pătrunde imaginativ în lumile lor; nu ştim cu ce se ocupă; nu sunt fraţi de-ai noştri (aşa cum Vico şi Herder presupuneau că sunt toate fiinţele umane); putem, cel mult, să ghicim doar vag care ar putea fi sensul acţiunilor lor – dacă acesta există. într-adevăr trebuie atunci să ne mărginim la rapoarte pur behavioriste de fapte brute inexplicate, sau, în cel mai bun caz, să recurgem la limbajul relativismului pur, în măsura în care scopurile acestor oameni, văzute oarecum drept scopuri, par fără nici o legătură cu ale noastre. Repet, pluralismul – incomensurabilitatea şi, uneori, incompatibilitatea scopurilor obiective – nu este totuna cu relativismul; nici, *a fortiori,* cu subiectivismul, şi nici cu diferenţele pretins insurmontabile de atitudine emoţională pe care unii dintre pozitiviştii moderni, emotiviştii, existenţialiştii, naţionaliştii, sociologii şi antropologii relativişti îşi întemeiază analizele. Acesta este relativismul pe care susţin că Montesquieu, Vico şi Herder nu îl împărtăşeau.— Asta nu este mai puţin adevărat cu privire la alţi critici, mai reacţionari, ai Iluminismului: JusUis Mbser, de exemplu, în polemica sa împotriva referinţelor jignitoare ale lui Voltaire la varietatea absurdă de legi şi obiceiuri ale diferitelor principate germane; sau Burke, în acuzaţia pe care i-o aduce lui Warren Hastings pentru că a călcat în picioare felurile de viaţă

tradiţionale ale celor născuţi în India. Nu încerc aici să judec validitatea obiectivismului sau pluralismului lor, ci doar să îl remarc: *„je n'impose*

• • z* . . ţ c<78

rien,je ne proposc mente nen: j expose

Dacă aceşti părinţi ai istoriei culturale nu sunt relativişti în sfera valorilor şi acţiunilor, nu sunt nici măcar pluralişti în cea a cunoaşterii. Vico nu presupune nicăieri că nu putem atinge măcar certitudinea *(certum* – ca să nu mai vorbim de verum, adevărul demonstrabil) în vreo sferă, din cauză că metodele de investigare, categoriile şi concepţiile noastre ar fi, fără de speranţă, determinate cultural, aşa cum sunt şi cele ale altor culniri, şi deci nu mai mult sau mai puţin valide decât ale lor. La fel pentru Herder. Cu toată erudiţia lor, erau filozofi ai istoriei, mai degrabă decât cercetători istorici; nu erau nici măcar echipaţi cu cele mai noi arme critice ale timpului – nu erau savanţi meticuloşi ca Muratori (în vremea lui Vico) sau Michaelis, Schlozer ori Heyne (în a lui Herder). Nu foloseau şi nici nu puneau la îndoială cele mai recente metode de reconstrucţie ştiinţifică ale vremii lor. Vico admitea că Herodot era plin de fabule şi legende (care, desigur, ofereau minunate grâne pentru moara de decodificare din *Scienza nuova),* în timp ce Tucidide era cu mult mai precis şi vrednic de încredere. Herder nu era preocupat de adevărul faptic din Biblie sau din *Edda,* ci doar de tipul de experienţă socială şi spirituală a cărei expresie naturală erau acestea. Nu găsim nici o urmă de *Wissenssoziologie* în scrierile celor doi. Cu privire la chestiunea adevărului faptic, ei sunt întru totul de acord cu Iluminismul: există un singur adevăr, nu mai multe, universal acelaşi pennu toţi oamenii, şi el este ceea ce oamenii raţionali spun că este, ceea ce metodele lor critice descoperă. Fabula, legendele, poezia, ritualul, formulele, porţile către culturile trecutului nu sunt, prin urmare, literal (ca opus lui poetic) adevărate, şi în ideile celor doi, în ceea ce priveşte domeniul faptelor şi evenimentelor, nu găsim mai mult pluralism, ca să nu mai vorbim de relativism, decât la cel mai doctrinar dintre Enciclopedişd. Ideea că însuşi conceptul de fapt este problematic, că toate faptele sunt întruchipări ale teoriei (aşa cum afirmă Goethe, de pildă) sau atitudini ideologice condiţionate social pare la fel de departe de ei cât e de perspectiva lui Ranke. Viziunea acestuia, potrivit căreia fiecare epocă este egală în ochii lui Dumnezeu, ar fi putut fi afirmată la fel de bine şi de către Herder: căci este un sentiment neîndoielnic pluralist.

Trebuie să îi aşteptăm pe Hegel şi pe urmaşii Iui de stânga, inclusiv tânărul Marx, pentru dezvoltarea completă a ideilor de conştiinţă falsă, de distorsionate ideologică ori psihologică a naturii adevărului obiectiv, a relaţiilor complexe dintre fapte şi interpretări, realitate şi mit, teorie şi practică, pentru distincţia dintre legile de neîncălcat ale naturii şi legile şi regulile „reificate”, dar violabile, făcute de om, care guvernează comportarea. Ar putea să ni se pară ciudat nouă, cei care trăim

după Marx şi Max Weber, ca problema relativismului cunoaşterii trecutului să nu se fi pus pentru criticii istorişti ai Iluminismului francez; dar o astfel de surpriză este ea însăşi anacronică. Este posibil să se fi distins astfel de categorii de cunoaştere mai înainte; dar nu şi varietăţi de cunoaştere ca reflectând stiluri de viaţă şi de gândire pe de-a-ntregul sau parţial determinate de climă, rasă, clasă sau orice altă formaţiune socială ori psihologică.

Mă întorc la teza mea iniţială: relativismul nu este singura alternativă la ceea ce Lovejoy numea uniformitarism. A-i socoti relativişti pe criticii care îi acuzau pe *philosophes* din Paris de anacronism mi se pare un demers el însuşi anacronic. Relativismul care i-a îngrijorat atât de mult pe istoricii, sociologii, antropologii şi filozofii istoriei în ultima sută de ani este, în mare, dacă nu întru totul, o moştenire a şcolilor de gândire care privesc activitatea umană ca fiind în bună parte cauzată de forţe oculte şi inevitabile, pentru care credinţele şi teoriile sociale explicite sunt doar raţionalizări – deghizări care trebuie înţelese şi denunţate. Aceasta este moştenirea marxismului, a psihologiei abisale, a sociologiei lui Pareto, Simmel ori Mannheim idei de care nici gânditorii de frunte ai secolului al XVIII-lea, la Paris, Londra şi dependenţele culturale ale acestora, şi nici criticii lor din Italia şi Germania nu par să fi fost sistematic conştienţi, nici măcar în formă embrionară.

John Stuart Mill remarca odată:

> Cu greu este posibil să supraestimezi, în starea proastă în care se găseşte dezvoltarea umană, valoarea punerii fiinţelor umane în contact cu persoane neasemănătoare lor şi cu moduri de gândire şi acţiune diferite de cele care le sunt familiare. [...1 O astfel de comunicate a fost întotdeauna, şi in mod special în vremea noastră, una dintre sursele principale ale progresului.—

Această afirmaţie, mai ales dacă înlocuim „progresul” cu „cunoaşterea”, constituie o teză cu care unii critici ai gânditorilor Iluminismului (şi poate mulţi dintre noi în ziua de azi) ar putea fi de acord.

52. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* New York, 197.3; London, 1975, p. 34 (vezi şi Clifford Geertz, *Interpretarea culturilor: eseuri alese,* trad. Ciprian Şiulea, Tact, Gluj-Napoca, 2014 – n. red.).

53. *Ibid.,* p. 35.

54. *Loc. cit.* (vezi p. 61, nota 1).

55. În al său *Spicilège* (554), înainte de a descrie intriga unei piese de teatru chinezeşti, prima cu care se întâlnise, Montesquieu remarcă: „Elle m’a paru conüe nos mœurs, mais non pas contre la raison” („Mi s-a părut împotriva moravurilor noastre, dar nu împotriva raţiunii”); la fel în *Pensées* (122), unde deosebeşte *mœurs,* care pot fi foarte variate, de *la nature,* care este imuabilă; în consecinţă, (în *pensée* 817) declară că în comediile moderne se greşeşte încercând să se ridiculizeze pasiunile omeneşti (care sunt naturale şi nu pot fi niciodată ridicole), spre deosebire de maniere,

care pot fi absurde. Limitele relativismului sunt aici ferm stabilite: contextul este estetic, dar exemplele arată că principiul este valabil pentru întreaga experienţă. îi mulţumesc prof. Charles Jacques Beyer, care mi-a atras atenţia asupra acestor pasaje: v. articolul său „Montesquieu et le relativisme esthétique”, *Studios on Voltaire and the Eighteenth Century* 24 (1963). pp. 171-182. în *Œuvres complètes de Montesquieu,* ed. A. Masson. 3 vol., Paris, 1950-1955, pasajele se găsesc în vol. 2, p. 846, p. 42 şi, respectiv, p. 239.

56. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding,* secţiunea 8. partea I: David Hume, *Enquiries,* ed. L.A. Selby-Bigge, ediţia a Ill-a, revizuită de P.H. Nidditch, Oxford, 1975, pp. 83-84 (vezi David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc,* trad. Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 154, 155, 157 – n. red.). Pentru discuţie, vezi Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought,* Baltimore, 1959, pp. 186-187.

57. Cari L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophons,* New Haven, 1932.

58. *An Essay concerning Human Understanding,* cartea I, capitolul 3 („No Innate Practicai Principles”), secţiunile 9, 10; cartea II, capitolul 28 („Of Other Relations”), secţiunea 11 (vezi John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* vol. 1, cartea I, cap. 3, „Nu există principii practice înnăscute”, şi cartea II, cap. 28, „Despre alte relaţii”, trad. Theodor Voiculescu şi Armand Roşu. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 337, p. 45 – n. red.).

59. Jean Racine, Prefaţa la *Iphigénie* – Racine, *Œuvres complètes,* ed. Raymond Picard, Paris, 1969, 1966, vol. 1, p. 671 – citat de Geertz, *op. cit.* (vezi p. 104, nota 1), p. 35.

60. Geertz, *ibid.*

61. Folosesc termenul nu în sensul lui Karl Popper, ci în înţelesul mai uzual utilizat de Meinecke, Troeltsch şi Croce.

62. Arnaldo Momigliano, „On the Pioneer Trait”, *New York Review of Books,* 11 noiembrie 1976, pp. 33-38.

63. Scrisoare către Pierre-Robert Le Cornier de Cideville, 9 februarie 1757.

64. Acesta nu este un eseu filozofic, şi deci nu este aici locul pentru a discuta probleme ca aceea dacă relativismul, atunci când toate implicaţiile sale sunt dezvoltate complet, este autocontradictoriu, ori, chiar fiind adevărat, nu poate fi enunţat fără autocontradictie.

65. *Op. cit.* (vezi p. 100, nota 1), p. 60, par. 374.

66. *Ibid.,* p. 118, par. 378; p. 126, par. 399.

67. London, 1954.

68. Ca atunci când spune „Mama Natură [...] a sădit în inima noastră tendinţe către diversitate; a pus o parte din această diversitate într-un cerc care ne înconjoară; a mărginit vederea omului astfel încât, din obişnuinţă, cercul să devină un orizont dincolo de care el să nu poată vedea sau măcar specula”: *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), voi. 5, pp. 509-510. Acolo unde pasajele pe care le citez sunt incluse în culegerea lui, am urmat traducerile lui F.M. Barnard din *J.G. Herder on Social and Politicul Culture,* Cambridge, 1969 (în continuare, Bamard): acest pasaj apare la p. 186.

69. Clifford Geertz, *op. cit.* (vezi p. 104, nota 1), p. 13.

70. Herder, *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), voi. 5, p. 509 („epocă”, p. 512); Bamard, p. 186 (188).

71. *Ibid.,* pp. 511-513; Barnard, pp. 187-188.

72. *Ibid.,* pp. 502-503, pp. 509-511; Bamard, pp. 181—182, pp. 185-187.

73. „Aşa vreau eu şi aşa ordon” (luvenal VI, 223). (Vezi luvenal, *Satire,* pref., trad. şi note de G. Guţu, Univers, Bucureşti, 1986, p. 77 – n. red.)

74. în jurnalul său din 1769, Herder scrie că „Nu există om, ţară, popor, istorie naţională, stat care să semene cu un altul; prin urmare, adevărul, binele şi frumosul diferă de la unul la altul” („Jurnal al călătoriei mele din anul 1769”, *ibid.,* voi. 4, p. 472). Dar ele ü’ebuie să poată fi recunoscute ca scopuri posibile pentru nişte fiinţe pe care le recunoaştem ca fiind bărbaţi şi femei asemenea nouă.

75. Vico, *loc. cit.* (vezi p. 114, nota 2). (Vezi trad. rom. cit., p. 171 – n. red.)

76. „Nu ştim şi nu vom şti vreodată.”

77. Pur şi simplu, gânditori ca acei critici ai Renaşterii care, prin analiză istorică şi filologică, au demascat Donaţia lui Constantin ca fiind un fals, sau ca Vico, care a discreditat în mod similar fabula originii ateniene a celor Douăsprezece Table ale Romei timpurii, nu pot fi acuzaţi de forme mai brute de interpretare falsă determinată cultural. Intr- adevăr, chiar formularea principiului central al unui astfel de relativism, care pretinde să includă toate aserţiunile faptice posibile, nu lasă posibilitatea determinării statutului principiului însuşi. întrucât acesta trebuie să rămână în afara tuturor categoriilor pe care le vede ca fiind împreună exhaustive pentru tot ceea ce se poate afirma. O discuţie mai în detaliu despre acest tip de generalizări autoreferenţiale ridică probleme filozofico-logice care sunt în afara scopurilor prezentei scrieri.

78. „Nu impun nimic, nici măcar nu propun ceva: expun.” Charles Dunoyer, *De la liberté du travail,* Paris, 1845, vol. 1, p. 18.

79. *Principles of Politicul Economy,* cartea III, capitolul 17, secţiunea 5; vezi *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. cit. (vezi p. 78, nota 1), voi. 3, p. 594.

Joseph de Maistre
şi originile fascismului

Un roi, c'est un homme equestre,
Personnage à numéro,
En marge duquel de Maistre
Écrit: Roi, lisez: Bourreau.
—VICTOR HUGO”

Mais il n’est pas temps d'insister sur ces
sortes de matières, notre siècle n ’est pas mûr
encore pour s’en occuper [.—JOSEPH DE MAISTRE—

I

Personalitatea şi viziunea lui Joseph de Maistre nu sunt, în mod normal, considerate enigmatice sau problematice de către istoricii gândirii politice ori religioase. într-o epocă în care confluenţa unor idei şi atitudini aparent incompatibile, provenite din tradiţii istorice eterogene, a generat o serie de personalităţi proteice, prea complexe şi contradictorii pentru a fi aşezate în categorii familiare. Maistre este văzut ca fiind excepţional de simplu, solid şi clar.

Istorici, biografi, teoreticieni politici, istorici ai ideilor, teologi, toţi s-au străduit să redea cu multă subtilitate atmosfera politică şi socială de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XlX-lea, caracterul neobişnuit, specific unei epoci de tranziţie între două perspective puternic divergente, ai cărei reprezentanţi tipici sunt figuri atât de complexe psihologic precum Goethe şi Herder, Schleiermacher şi Friedrich Schlegel, Fichte şi Schiller, Benjamin Constant şi Chateaubriand, Saint-Simon şi Stendhal, ţarul Alexandru 1 al Rusiei şi chiar Napoleon însuşi. Sentimentul unora dintre observatorii timpului este, poate, redat întru câtva de celebra pictură a baronului Gros, aflată acum la Luvru, reprezentându-l pe Napoleon la Eylau. Ne arată un călăreţ de origine incertă, o figură ciudată şi misterioasă plasată pe un fundal la fel de misterios, *l’homme fatal.* în contact cu forţe secrete, un om al destinului, care vine de nicăieri şi se mişcă după legi oculte cărora întreaga omenire şi chiar întreaga natură li se supun, eroul exotic al romanelor baroce de la acea vreme – *Melmoth, The Monk, Obermann —,* nou, hipnotic, sinistru şi profund neliniştitor.

De obicei, această perioadă este concepută în istoria culturii occidentale ca fiind totodată punctul culminant al unei lungi

perioade de elaborare a tiparelor clasice în gândire şi în artă, bazate pe observaţie, reflecţie raţională şi experiment; şi, în acelaşi timp, contaminate de un – ba chiar mai mult decât contaminate, ca fiind întruchiparea unui – spirit nou şi tumultuos, care caută cu violenţă să izbucnească din vechile forme înţepenite, o preocupare nervoasă pentru stările interioare de conştiinţă mereu în schimbare, un dor pentru nemărginit şi nedefinibil, pentru mişcare şi schimbare perpetue, un efort de întoarcere la sursele uitate ale vieţii, un efort pasionat de afirmare a sinelui individual şi colectiv, o căutare a mijloacelor de exprimare a unei tânjiri nepotolite după scopuri intangibile. Este lumea romantismului geiman – cea a lui Wackenroder şi Schelling, Tieck şi Novalis, a illuminaţilor şi martin işti lor. O lume dedicată respingerii a tot ceea ce este tihnit, solid, luminos, inteligibil, o lume îndrăgostită de întuneric, de noapte, de inconştient, de puterile ascunse ce domnesc deopotrivă în sufletul individual şi în natura exterioară. O lume posedată de setea de identificare mistică a acestora două, o gravitate irezistibilă către centrul de neatins al universului – inima tuturor celor create şi necreate; o stare totodată de detaşare ironică şi de nemulţumire violentă, melancolică dar şi exaltată, fragmentată, disperată şi în acelaşi timp sursă a oricărei intuiţii şi inspiraţii adevărate, deopotrivă distructivă şi creatoare. Este singurul proces care poate să rezolve (sau să dizolve) toate aparentele contradicţii, scoţându- le din (şi dincolo de) cadrul gândirii normale şi al raţionării lucide şi transformându- le, astfel, printr-un act de viziune specială, identificată uneori cu imaginaţia creatoare, alteori cu puterile speciale ale intuiţiei filozofice, în însăşi „logica” ori „esenţa interioară” a istoriei – „exfolierea” unui proces de creştere conceput metafizic, ascuns de gândirea superficială a materialiştilor, empiriştilor şi a oamenilor obişnuiţi. Este lumea din *Le Génie du christianisme,* din *Obermann, Heinrich von Ofterdingen* şi *Woldemar,* din *Lucinde* a lui Schlegel şi *William Lovell* al lui Tieck, lumea lui Coleridge şi a noii biologii şi fiziologii, despre care se spune că ar fi fost inspirate de doctrina lui Schelling despre natură.

Joseph de Maistre nu aparţinea acestei lumi, ne spun practic toţi biografii şi comentatorii săi. Detesta spiritul romantic. Era, ca Charles Matirras şi T.S. Eliot, un adept al treimii clasicism – monarhie – Biserică. Este întruchiparea spiritului latin, clar, însăşi antiteza sufletului capricios german. într-o lume de penumbre, el apare ca precis şi neproblematic; într-o societate în care religia şi arta, istoria şi mitologia, doctrina socială, metafizica şi logica par să se amestece inextricabil, el clasifică, separă şi se agaţă riguros şi consecvent de distincţiile lui. Este un reacţionar catolic, un cărturar şi un aristocrat – *français, catholique, gentilhomme— —,* deopotrivă ultragiat de doctrinele şi acţiunile Revoluţiei Franceze, opus cu la fel de multă fermitate şi raţionalismului, şi empirismului, liberalismului, tehnocraţiei şi democraţiei egalitare,

ostil secularismului şi oricărei forme de religie non-denominaţională, neinstituţionalizată, o figură puternică şi retrogradă, care îşi trage credinţa şi metoda de la Părinţii Bisericii şi din învăţătura ordinului iezuit. „Un absolutist crunt, un teocrat furios, un legitimist intransigent, apostol al monstruoasei treimi compuse din Papă, Rege şi Călău, întotdeauna şi oriunde campionul celui mai tare, mai îngust şi mai inflexibil dogmatism, o figură întunecată scoasă din Evul Mediu, în parte doctor învăţat, în parte inchizitor, în parte gâde."— Astfel rezumă lucrurile, în feltt-i caracteristic, Émile Faguet. „Creştinismul lui e teroare, supunere pasivă şi religia statului"—; credinţa lui este „un păgânism uşor lustruit"—. Este un roman al secolului al V-lea, botezat, dar tot roman: sau, altfel, un „pretorian al Vaticanului"—. Samuel Rocheblave, admirator al lui, vorbeşte de al său „creştinism al Terorii"—. Faimosul critic danez Georg Brandes, care consacră un studiu atent lui Maistre şi vremurilor sale, îl numeşte un fel de colonel literar al Zuavelor Papale, creştin numai în sensul în care cineva ar putea fi liber-schimbist ori protecţionist.— Edgar Quinet vorbeşte de „Dumnezeul inexorabil ajutat de călău" al lui Maistre; „Cristosul unui Comitet permanent al Siguranţei Publice"—. Stendhal (care s-ar putea sau nu să-l fi citit) îl numeşte „prietenul călăului"—; René Doumic – „un teolog stricat"[11].

Toate acestea sunt de fapt variante ale portretului standard, în mare parte inventat de Sainte-Beuve[22], perpetuat de Faguet şi reprodus fidel de autori de manuale de gândire politică. Maistre este reprezentat ca un monarhist fanatic şi un susţinător încă şi mai fanatic al autorităţii papale, mândru, bigot şi inflexibil, cu o voinţă puternică şi o putere ieşită din comun de deducţie riguroasă de la premise dogmatice la concluzii extreme şi indigeste; un acru şi genial compozitor de paradoxuri în stilul lui Tacit, un maestru fără pereche al prozei franceze, un doctor medieval născut după timpul său. un reacţionar exasperat, un adversar feroce şi care nu cruţă, încercând zadarnic să oprească progresul istoriei prin simpla forţă a prozei sale superbe, o anomalie distinsă, formidabilă, solitară, pretenţioasă, sensibilă şi, în ultimă instanţă, jalnică; în cel mai bun caz, o tragică figură patriciană, care sfidează şi denunţă lumea perfidă şi vulgară în care s-a născut aiurea; în cel mai rău caz, un retrograd îndârjit şi fanatic, aruncând cu blesteme asupra minunatei epoci noi pe care este prea orb să o vadă şi prea îndărătnic să o simtă.

Operele lui Maistre sunt privite ca interesante mai degrabă decât importante, ultimul efort disperat al feudalismului şi al evului întunecat de a rezista marşului progresului. El provoacă cele mai puternice reacţii: mai nici unul dintre criticii lui nu poate să-şi stăpânească sentimentele. Conservatorii îl reprezintă ca pe un paladin al unei cauze pierdute, curajos, dar sortit eşecului; liberalii, ca pe o rămăşiţă neroadă ori odioasă a unei generaţii mai vechi şi mai fără inimă. Amândouă părţile sunt de acord că vremea

lui a trecut, că lumea lui nu are nici o relevanţă pentru vreo chestiune contemporană sau viitoare. Acesta este un punct de vedere pe care îl împărtăşesc şi Lamennais (care îi fusese odată aliat), şi Victor Hugo, Sainte-Beuve, Brandes, James Stephen, Morley şi Faguet: toţi îl desfiinţează ca fiind o forţă perimată. Acelaşi verdict e susţinut de cei mai cunoscuţi critici ai săi din secolul XX, Laski, Gooch, Omodeo, şi chiar şi de biograful său modern cel mai complet şi extrem de critic, Robert Triomphe, care-l tratează ca pe un anacronism bizar, nu fără influenţă în epocă, însă periferic, o anomalie.—

Această evaluare, inteligibilă într-o lume mai puţin tulbure, mi se pare cu totul inadecvată. Poate că Maistre vorbea o limbă a trecutului, dar conţinutul a ceea ce avea el de spus a prezis viitorul. în comparaţie cu contemporanii săi progresişti. Constant şi Madame de Staël, Jeremy Bentham şi James Mill, ca să nu mai vorbim de extremiştii radicali şi de utopişti, este într-o anume măsură ultramodern, născut nu după, ci înaintea timpului său. Dacă ideile sale nu au avut o influenţă mai largă (şi, în afară de romano-catolicii ultramontanişti şi de aristocraţia savoiardă în care a crescut Cavour, nu există prea multe urme ale acesteia), motivul este că, în vremea lui, terenul nu era fertil pentru ele. Doctrina lui şi, încă şi mai mult, atitudinea lui mentală au trebuit să aştepte un secol înainte de a-şi intra în drepturi (aşa cum, atât de funest, au şi făcut-o). Această teză ar putea părea la prima vedere un paradox la fel de absurd ca acelea pentru care Maistre era luat în derâdere; are limpede nevoie de probe care să o facă măcar plauzibilă. Acest studiu este o încercare de a le oferi.

II

în timpul anilor cei mai creativi ai lui Maistre, problema cea mai prezentă în conştiinţa publică era o anumită formă a întrebării generale despre cum ar putea fi cel mai bine guvernat omul. Revoluţia Franceză a discreditat marele ciorchine de soluţii raţionaliste care fuseseră prescrise cu cea mai mare elocvenţă în timpul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea. S-a pus întrebarea: din ce cauză eşuaseră? Marea Revoluţie a reprezentat un eveniment unic în istoria omenirii, fie şi numai pentru că a fost poate cea mai persistent anticipată, discutată şi deliberat întreprinsă răsturnare a unei întregi forme de viaţă din Occident de la ascensiunea creştinismului încoace. Era de aşteptat ca aceia pe care-i ruinase să vorbească despre ea ca despre un cataclism inexplicabil, o izbucnire subită de depravare ori nebunie în masă, o erupţie violentă de furie divină sau o furtună misterioasă dezlănţuită din senin, care măturase temeliile vechii lumi. Fără îndoială, chiar aşa li s-a părut exilărilor regalişri mai bigoţi sau mai proşti din Lausanne, Koblenz sau Londra. Pentru ideologii clasei de mijloc, însă, şi pentru toţi oamenii, din orice clasă ar fi

făcut parte, care fuseseră influenţaţi de propaganda susţinută a intelectualilor radicali sau liberali, ea a fost, măcar la început, o eliberare mult aşteptată, victoria decisivă a luminii asupra întunericului străvechi, începutul unei faze în care fiinţele umane aveau să înceapă în sfârşit să-şi domine propriul destin. Ele erau acum eliberate prin folosirea raţiunii şi a ştiinţei, nu mai erau victime ale Naturii, pe care o numiseră crudă doar pentru că nu o înţelegeau, sau ale omului, opresiv şi distructiv doar atunci când era orbit sau pervertit moral ori intelectual.

însă revoluţia nu a adus rezultatul dorit, şi, în ultimii ani ai secolului ai XVIII-lea şi la începutul celui de-al XlX-lea, a devenit din ce în ce mai clar, atât pentru observatorii dezinteresaţi ai istoriei, cât şi, mai mult, pentru victimele noii ere industriale din Europa, că suma suferinţei umane nu prea scăzuse, deşi povara ei fusese, într-un anumit grad, reaşezată pe alţi umeri. Prin urmare, aşa cum era de aşteptat, s-au făcut încercări din multe direcţii de a analiza această stare de lucruri, izvorâtă în parte dintr-o dorinţă sinceră de a o înţelege, în parte din dorinţa intensă de a atribui vina ori, mai degrabă, de autojustificare. Istoria acestor încercări de diagnosticare a cauzelor eşecului şi de stabilire a unui remediu este, în bună măsură, istoria gândirii politice din prima jumătate a secolului al XlX-lea. Am merge prea departe dacă am urmări ramificaţiile acesteia. Dar principalele tipuri de explicaţie, atât critice, cât şi apologetice, sunt destul de familiare. Liberalii dau vina pentru orice pe Teroare, domnia gloatei şi fanatismul liderilor ei, care a răsturnat moderaţia şi raţiunea. Oamenii fuseseră, într-adevăr, în preajma libertăţii, prosperităţii şi dreptăţii, dar propriile lor pasiuni neînfrânate (în mod evitabil sau inevitabil, în funcţie de optimismul sau pesimismul analistului) ori idei greşite (de exemplu, credinţa în compatibilitatea dintre centralizare şi libertatea individuală) i-au făcut să-şi rătăcească drumul înainte de a fi atins pământul făgăduinţei. Socialiştii şi comuniştii nu erau de acord, şi subliniau lipsa vinovată de atenţie la factorii sociali şi economici (şi neputinţa ulterioară în faţa acestora) — mai presus de toate, la structura relaţiilor de proprietate – de care dăduseră dovadă cei ce făcuseră revoluţia. Inovatori înzestraţi precum Sismondi ori Saint-Simon ofereau explicaţii pătrunzătoare şi inedite ale originii, naturii şi rezultatelor conflictelor sociale, politice şi economice, foarte diferite de metodele *a priori* pe care le adoptaseră predecesorii lor raţionalişti. Romanticii germani cu înclinaţii religioase şi metafizice puneau dezastrul pe seama influenţei unui soi prost de ideologie raţionalistă, cu interpretarea ei profund greşită a istoriei şi viziunea ei mecanicistă asupra naturii omului şi a societăţii. Misticii şi illuminaţii – a căror influenţă a fost cu mult mai puternică şi mai răspândită, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XlX-lea, decât se presupune în general – vorbeau de un eşec în a înţelege şi, mai ales, în a intra în raport cu forţele spirituale oculte care guvernează (mult mai mult decât cauzele materiale sau

părerile conştiente) destinele oamenilor şi ale naţiunilor. Conservatorii, atât catolici, cât şi protestanţi – Burke,
Chateaubriand, Mallet du Pan, Johannes Miiller. Haller şi aliaţii acestora vorbeau de puterea şi valoarea unică a unei reţele infinit de complexe şi neanalizabile – miriadele de iţe ale relaţiilor sociale şi spirituale de care scrie Burke, prin care generaţiile succesive ale omenirii au fost modelate încă de la naştere şi cărora le datorau cea mai mare parte a ceea ce aveau şi erau. Ei preaslăveau misterioasa forţă a dezvoltării tradiţionale moştenite; o asemănau cu un fluviu lat, şi să rezişti acestui curent – aşa cum propuneau acei *philosophes* francezi nebuni, ale căror minţi erau smintite de abstracţiuni – era, cu siguranţă, un act zadarnic şi probabil sinucigaş; unii dintre ei o comparau cu un arbore cu o imensă coroană, ale cănii rădăcini se pierdeau în adâncimi întunecate şi de nepătruns, un arbore cu crengi împletite, în umbra căruia marea turmă omenească păştea în tihnă. Unii vorbeau de un tipar ce se desfăşura treptat al planului divin, ale cărui faze istorice succesive erau doar revelaţia în timp a unui întreg atemporal, etern prezent, în toate manifestările sale, în mintea Creatorului fără trup. Oricare ar fi fost imaginea, morala era întotdeauna cam aceeaşi: raţiunea, în sensul unei capacităţi de abstracţie ori calcul ingenios, de clasificare şi analiză a realităţii în ingredientele ultime, ori în sensul unei facultăţi capabile să dezvolte o ştiinţă empirică sau deductivă a omului, era o plăsmuire a imaginaţiei acelor *philosophes.* Aceştia – fie că erau influenţaţi de fizica newtoniană sau că acceptau doctrinele intuiţioniste şi egalitariste ale lui Rousseau – vorbeau de „om” în sine, omul aşa cum l-a făcut natura, identic în toate fiinţele umane, ale cănii însuşiri, abilităţi, nevoi, constituţie de bază puteau fi descoperite şi analizate prin metode raţionale. Unii spuneau că civilizaţia constituise o dezvoltare a acestui om natural, alţii, că îl pervertise; dar toţi erau de acord că orice progres (fie el moral, politic, social, intelectual) depindea de satisfacerea cerinţelor acestuia. Maistre, ca şi Burke, respingea însăşi noţiunea realităţii unei astfel de creaturi:

> Constituţia din 1795, la fel ca antecesoarele ei [scria], a fost făcutei pentru *om.* Dai- în lume nu există aşa ceva, *omul.* în decursul vieţii mele am întâlnit francezi, italieni, ruşi etc.; de asemenea, ştiu, mulţumită lui Montesquieu, *că poţi fi persan.* Declar însă că pe *om* nu l-am întâlnit în viaţa mea; dacă acesta există, îmi este necunoscut.[1]

O ştiinţă fondată pe această noţiune plăsmuită era neputincioasă în faţa marelui proces cosmic. Eforturile de a o explica, sau mai mult, de a o schimba sau devia, conform unor formule date de specialişti ştiinţifici, erau pur şi simplu groteşti. Ele ar fi putut fi desfiinţate cu un zâmbet de milă sau amuzament, dacă nu ar fi provocat atâta suferinţă zadarnică şi, în momentele cele mai teribile, râuri de sânge – pedeapsa istoriei, naturii sau a Dumnezeului naturii pentru prostia şi aroganţa omenească.

Istoricii îl aşază de obicei pe Maistre printre conservatori. Ni se spune că el şi Bonald reprezintă forma extremă a reacţiunii catolice: tradiţionalistă, monarhistă, obscurantistă, agăţată rigid de o tradiţie scolastică medievală, ostilă la orice era nou şi viu în Europa postrevoluţionară, încercând în van să restaureze o teocraţie medievală străveche, prenaţionalistă, predemocratică şi, în mare parte, imaginară. Aceasta este o descriere destul de potrivită pentru Bonald, căruia imaginea stereotipă a teocratului ultramontanist i se potriveşte în aproape toate privinţele. Bonald a fost un om cu o minte limpede şi o viziune îngustă, care a devenit din ce în ce mai îngustă şi mai intensă în decursul lungii sale vieţi. Ofiţer şi gentleman în sensul cel mai bun şi mai rău deopotrivă, Bonald a încercat sincer să aplice canoanele intelectuale, morale şi politice pe care le găsea la Toma d'Aquino la problemele epocii lui. A făcut-o cu o inflexibilitate greoaie, mecanică, şi cu o orbire obstinată şi uneori îngâmfată faţă de implicaţiile epocii sale. Susţinea că ştiinţele naturii erau împletiri de falsităţi coerente, că dorinţa de libertate individuală reprezenta o formă a păcatului originar şi că orice deţinere a puterii absolute seculare, fie ea a monarhilor, fie a adunărilor populare, este întenreiată pe o respingere blasfematoare a autorităţii divine, al cărei singur reprezentant era Biserica Romei. Prin urmare, uzurparea puterii de către popor nu era decât consecinţa răsturnată şi directă a celei dintâi uzurpări ticăloase a acesteia de către regi şi miniştrii lor. Competiţia – panaceul liberalilor — era, pentru Bonald. o negare răzvrătită a disciplinei divine, la fel cum căutarea cunoaşterii în afara dumbrăvilor sacre ale teologiei tradiţionale era doar o căutare haotică de senzaţii violente din partea unei generaţii corupte şi desfrânate. La fel ca papaliştii din marea controversă medievală, susţinea că singura formă de guvernământ potrivită pentru om era vechea ierarhie europeană a stărilor şi breslelor, o ţesătură socială sfinţită de tradiţie şi credinţă, cu autoritatea ultimă, atât seculară, cât şi spirituală, în mâinile Vicarului lui Cristos, şi cu monarhi ca agenţi ai săi devotaţi şi ascultători. El aşternea toate astea într-o proză greoaie, sumbră şi nemilos de monotonă, astfel încât, în timp ce ideile lui Bonald au intrat în corpusul general al teoriei politice catolice şi cu siguranţă au influenţat acţiunea, operele sale, şi într-o anume măsură personalitatea lui, par să fie astăzi, în afara lumii specialiştilor clericali, pe drept cuvânt uitate ori ignorate.

Maistre îl admira foarte mult pe Bonald, pe care nu l-a cunoscut niciodată, coresponda cu el şi se considera geamănul spiritual al acestuia – o pretenţie care a fost luată mult prea în serios de toţi biografii săi, chiar şi de impecabilul Faguet. Ni se spune că, în timp ce Bonald era francez, Maistre era savoiard; Bonald era un nobil de familie veche. Maistre, fiul unui avocat recent înnobilat; Bonald, un soldat şi un curtean, Maistre, în primul rând un jurist şi un diplomat; Maistre, un critic filozofic şi un scriitor strălucit, Bonald, mai pedant şi mai categoric din punct de vedere teologic;

Maistre, un susţinător mai cordial al puterii regale, mai experimentat ca negociator, şi un om de afaceri, Bonald. mai erudit, mai riguros din punct de vedere didactic, mai îndepărtat de saloanele aristocrate pline de viaţă în care sclipitorul şi vivacele Maistre era atât de bine primit şi atât de mult admirat. Toate acestea sunt însă deosebiri relativ mărunte. Cei doi sunt reprezentaţi ca indisolubil uniţi, doi conducători ai unei singure mişcări – vulturul bicefal al Restauraţiei catolice. Este impresia pe care mai multe generaţii de istorici, critici şi biografi, în mare parte repetându-se în ecou unul pe altul, au conspirat să o dea; dar ea îmi pare înşelătoare. Bonald a fost un medievalist politic ortodox, un stâlp al Restauraţiei, formidabil şi ca o stâncă, însă deja oarecum depăşit chiar în vremea sa

- autoritatea plicticoasă, lipsită de imaginaţie, erudită şi implacabil dogmatică a Reacţiunii. Napoleon a văzut corect că acest bastion împotriva oricărei gândiri critice, oricât de vădit ostil ar fi fost domniei sale, contribuia, de fapt, la stabilitatea acesteia, şi prin urmare i-a oferit un loc în Academie şi l-a invitat să fie tutorele fiului său. Maistre era o personalitate şi un gânditor de alt soi. Viziunea lui nu era mai puţin seacă, miezul său intelectual era la fel de tare şi de glacial, însă ideile lui

- atât pozitive, despre lume aşa cum o găsea şi cum şi-ar fi dorit să fie, cât şi negative, îndreptate către distrugerea altor şcoli de gândire şi simţire – erau mai îndrăzneţe, mai interesante, mai originale, mai violente, cu-adevărat mai sinistre decât oricare dintre cele visate în limitele îngustului orizont legitimist al lui Bonald. Căci Maistre a înţeles, aşa cum Bonald nu dădea nici un semn că ar face-o, că vechea lume era pe moarte, şi a văzut, aşa cum Bonald nu ar fi putut-o face vreodată, contururile înfricoşătoare ale noii ordini care urma să o înlocuiască. Varianta ei în ochii lui Maistre – deşi nu era descrisă în limbaj profetic – i-a şocat profund pe contemporanii săi. Dar ea era într-adevăr profetică, iar unele judecăţi care păreau pervers de paradoxale în vremea lui sunt aproape platitudini în a noastră. Pentru contemporanii lui şi poate chiar pentru el însuşi. Maistre părea să privească lung şi calm înspre trecutul clasic şi feudal, însă ceea ce a văzut s-a dovedit a fi, în mod şi mai limpede, o viziune a viitorului, una care îngheaţă sângele în vine. în asta constau interesul şi importanţa lui.

III

Joseph de Maistre s-a născut în 1753 la Chambéry, primul dintre cei zece copii ai preşedintelui Senatului, care primise titlul de cei mai înalt funcţionar judiciar al ducatului de Savoia, pe atunci parte a regatului Sardiniei. Familia lui era originară din Nisa, şi toată viaţa a simţit pentru Franţa acea admiraţie pe care o au uneori cei ce trăiesc chiar la graniţa – sau imediat dincolo de

graniţa – unei ţări de care sunt legaţi prin legături de sânge ori prin sentimente, şi pentru care nutresc toată viaţa o viziune romanţată. De-a lungul existenţei sale. Maistre a fost un supus loial al conducătorilor ţării lui, dar a iubit cu adevărat doar Franţa, pe care o numea (după Grotius) „regatul cel mai frumos după împărăţia Cerurilor”[4]*. Destinul, scria odată, făcuse ca el să se fi născut în Franţa, însă, rătăcindu-se în Alpi, l-a lăsat la Chambéry.— A primit educaţia normală a unui tânăr savoiard de familie bună: a mers la o şcoală iezuită şi a devenit membru al unui ordin laic a cănii datorie era să acorde asistenţă criminalilor, în primul rând să fie de faţă la execuţii, şi să ofere ultimul ajutor şi consolare victimelor. Poate că din această cauză mintea îi era plină de imagini ale eşafodului. A cochetat uşor cu constituţionalismul şi cu francmasoneria (pentru care a păstrat o admiraţie, chiar dacă mai târziu a condamnat-o supus) şi, călcând pe urmele tatălui său, a devenit senator de Savoia în 1788.

Simpatia lui Maistre pentru francmasonii foarte moderaţi din Savoia i-a marcat perspectiva. A fost în mod special influenţat de operele misticului de la sfârşitul secolului al XVIII-lea Louis-Claude de Saint-Martin şi ale predecesorului său Martinès de Pasqually. A îmbrăţişat din plin chemarea lui Saint-Martin la binefacere şi la o viaţă virtuoasă, rezistenţa lui la scepticism, la materialism, la adevărurile ştiinţelor naturii; de la el a primit, poate, ecumenlsmul său de-o viaţă – dorinţa lui pentru unitatea creştină, felul în care a condamnat „indiferenţa prostească numită de noi *toleranţă”—.* Martiniste erau şi pasiunea lui de a detecta doctrine ezoterice în Biblie, aluzii şi subînţelesuri oculte, interpretări vizionare, interesul lui pentru Swedenborg, accentul pus pe căile nebănuite prin care Dumnezeu îşi săvârşeşte minunile, pe şiretenia de care dă dovadă providenţa când transformă consecinţele neintenţionate ale faptelor omeneşti în elemente din împlinirea planului divin, fără ca beneficiarii ei, orbi fără speranţă, să bănuiască ceva. în tinereţea lui. Biserica, cel puţin în Savoia, nu acuza tendinţele masonice ale credincioşilor – fie şi numai pentru că în Franţa, sub conducerea lui Willermoz, ele fuseseră o armă împotriva unor adversari precum materialismul şi liberalismul anticlérical ale Iluminismului. Simpatiile masonice de tinereţe ale lui Maistre au devenit, în timp, o sursă permanentă de suspiciune (care l-a urmărit toată viaţa) din partea susţinătorilor bigoţi ai Bisericii şi curţii regale, deşi devotamentul său pentru amândouă a rămas neabătut. Dar asta a început abia mai târziu: în timpul tinereţii lui. Casa de Savoia era, în comparaţie cu regii Franţei, uşor progresistă. Feudalismul fusese abolit la începutul secolului al XVlII-lea; domnia regelui era una paternalistă, dar moderat luminată, ţăranii nu erau striviţi sub povara dărilor şi nici negustorii şi fabricanţii nu erau împiedicaţi la fel de mult de vechile privilegii ale nobilimii şi Bisericii ca în principatele Germaniei şi Italiei. Guvernul de la Torino era conservator, dar nu şi arbitrar; nu prea existau sentimente extremiste, nici

reacţionare, nici radicale; ţara era atunci – ca şi mai târziu – guvernată de o birocraţie precaută, dornică să păstreze pacea şi să evite încurcăturile cu vecinii săi. Atunci când Teroarea a izbucnit la Paris, a fost primită cu groază stupefiată; atitudinea faţă de iacobini a fost asemănătoare cu cea faţă de Comuna Franceză din cercurile conservatoare din Elveţia, în 1871, sau faţă de Rezistenţa franceză din timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când cercurile *bien pensant* înspăimântate din Geneva ori Lausanne simpatizau cu Mareşalul Pétain. La fel, aristocraţia respectabilă şi cu înclinaţii liberale de la curte se ţinea la o distanţă terifiată de cataclismul dezlănţuit în Franţa. Atunci când militanta Republică Franceză a invadat şi anexat Savoia, regele a fost forţat să fugă întâi la Torino, apoi pentru câţiva ani la Roma, iar după ce Napoleon a pus presiune pe papă, în capitala sa din Sardinia, Cagliari. Maistre, care sprijinise iniţial acţiunile Stărilor Generale de la Paris, s-a răzgândit repede şi a plecat la Lausanne; de acolo a mers la Veneţia şi în Sardinia, unde a trăit viaţa tipică a unui emigrat regalist scăpătat, în slujba stăpânului său, regele Sardiniei, devenit pensionarul Angliei şi al Rusiei. Temperamentul radical al lui Maistre şi opiniile lui, întotdeauna prea intens asumate şi exprimate, l-au făcut un membru inconfortabil al acelei curţi conservatoare, provinciale şi temătoare. A avut o bănuială despre asta atunci când prietenul său Costa l-a avertizat să nu publice o lucrare compusă în 1793 *(Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes):* „Orice este prea viguros gândit, orice conţine prea multă energie se vinde prost în ţara asta”—. Probabil că a fost o oarecare uşurare să fie trimis la Sankt-Petersburg, la începutul următorului secol, drept reprezentant oficial al regatului Sardiniei.

Aşa cum era de aşteptat, efectul revoluţiei asupra spiritului puternic şi tenace al lui Maistre a fost să-l facă pe acesta să îşi reexamineze bazele credinţei şi perspectivei lui. Liberalismul său oricum marginal a dispărut fără urmă. A ajuns un critic feroce al oricărei forme de constituţionalism şi liberalism, un legitimist ultramontanist care credea în divinitatea autorităţii şi puterii şi, desigur, un adversar neînduplecat a tot ceea ce însemnau *lumières* în secolul al XVIII-lea – raţionalism, individualism, compromis liberal şi iluminare seculară. Lumea sa fusese sfărâmată de forţele satanice ale raţiunii atee: ea putea fi reconstruită numai tăind toate capetele hidrei revoluţiei, sub toate măştile ei. Două lumi se întâlniseră într-o luptă pe viaţă şi pe moarte. El îşi alesese tabăra şi nu avea de gând să arate vreo urmă de milă.

IV

Sursa centrală a întregii activităţi intelectuale a lui Maistre — pornind de la *Considérations sur la France,* publicată anonim în

Elveţia în 1797, un tratat polemic puternic, strălucit scris, care conţine multe dintre tezele lui cele mai originale şi influente, şi până la postumele *Soirées de Saint-Pétersbourg* şi *Examen de la philosophie de Bacon* — este reacţia lui la ceea ce îi părea a fi cea mai superficială viziune asupra vieţii adoptată vreodată de gânditori cu influenţă. Ceea ce îl înfuria cel mai mult era optimismul anost şi naturalist a cărui validitate părea să fie luată de bună de către filozofii în vogă ai vremii, în special în Franţa. Adevărata cunoaştere, se credea în cercurile iluministe, putea fi obţinută doar prin metoda ştiinţelor naturii – deşi, fără îndoială, noţiunea despre ceea ce era şi putea face o ştiinţă a naturii era oarecum diferită la mijlocul secolului al XVIII-lea de ceea ce a ajuns să fie în următoarele două secole. Numai folosirea facultăţii raţiunii, ajutată de îmbogăţirea cunoaşterii întemeiate pe percepţia senzorială, avea să ofere răspunsuri finale la marile probleme care îi preocupaseră pe oameni de la începuturile istoriei; numai ea, şi nu lumina mistică interioară ori acceptarea necritică a tradiţiei, a regulilor dogmatice sau a vocii autorităţii supranaturale (fie ea acordată prin revelaţie directă sau consemnată în textele sacre). Existau, desigur, dezacorduri puternice, atât între şcolile de gândire, cât şi între gânditorii individuali. Locke credea în adevărurile intuitive din religie şi etică, în timp ce Hume, nu; Holbach era ateu, la fel ca majoritatea prietenilor săi, şi a fost aspru criticat de Voltaire pentru asta. Turgot (pe care Maistre îl admirase odată) credea în progresul inevitabil; Mendelssohn nu era de acord, însă apăra doctrina nemuririi sufletului, pe care Condorcet o respingea. Voltaire credea că influenţa dominantă asupra comportamentului social o aveau cărţile, în timp ce Montesquieu credea că diferenţele de ne-schimbat ale caracterului naţional şi instituţiilor sociale şi politice erau create de climă, sol şi alţi factori de mediu. Helvetius socotea că educaţia şi legislaţia puteau schimba integral, prin ele însele şi chiar în mod perfect, caracterul indivizilor şi al comunităţilor, motiv pentru care a fost atacat cum se cuvine de Diderot. Rousseau vorbea de raţiune şi sentimente, dar, spre deosebire de Hume şi de Diderot, nu avea încredere în arte şi detesta ştiinţele, punea accentul pe educarea voinţei, îi înfiera pe intelectuali şi pe experţi şi, în opoziţie directă faţă de Helvetius şi Condorcet, nutrea puţine speranţe cu privire la viitorul omenirii. Hume şi Adam Smith vedeau simţul obligaţiei ca pe un sentiment examinabil empiric, în timp ce Kant şi-a întemeiat filozofia morală pe cel mai înverşunat refuz posibil al acestei teze; Jefferson şi Pâine socoteau existenţa drepturilor naturale ca fiind de la sine înţeleasă, în timp ce Bentham credea că ea este un „cretinism pe picioroange”, şi numea Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului „zbierăt pe hârtie”—.

însă oricât de mari ar fi fost deosebirile autentice dintre aceşti gânditori, existau anumite păreri pe care le aveau în comun. Cu toţii credeau, mai mult sau mai puţin, că oamenii erau, de la

natură, raţionali şi sociabili; sau măcar că îşi cunoşteau interesul – al lor şi al celorlalţi – când nu erau traşi pe sfoară de ticăloşi şi induşi în eroare de proşti; că, dacă ar fi fost învăţaţi să vadă, cir fi urmat regulile de conduită ce puteau fi descoperite folosind înţelegerea umană obişnuită; că existau legi care guvernau natura însufleţită şi neînsufleţită, şi că acele legi, fie că puteau fi descoperite empiric sau nu, erau la fel de evidente, indiferent dacă priveai în interiorul tău sau spre lumea exterioară. Considerau că descoperirea acestor legi şi cunoaşterea lor, răspândită îndeajuns, ar tinde de la sine să încurajeze o armonie trainică între indivizi şi grupuri, ca şi în interiorul individului. Majoritatea credeau într-un grad maxim de libertate individuală şi unul minim de guvernământ – cel puţin după ce oamenii vor fi fost reeducaţi corespunzător. Socoteau că educaţia şi legislaţia întemeiate pe „preceptele naturii” puteau îndrepta aproape orice rău; că natura nu era decât raţiune în act şi că lucrările ei erau deci deductibile în principiu dintr-un set de adevăruri supreme ca teoremele geometriei, şi, recent, ale fizicii, chimiei, biologiei. Credeau că toate lucrurile bune şi de dorit erau în mod necesar compatibile, şi mai mult de atât – că toate valorile erau legate printr-o reţea de relaţii indestructibile, întreţesute logic. Cei cu o gândire mai empirică erau siguri că se putea face o ştiinţă a naturii umane întocmai ca una a lucrurilor inanimate, şi că întrebările etice şi politice, dacă erau veritabile, puteau, în principiu, primi răspunsuri cu la fel de multă certitudine ca acelea ale matematicii şi astronomiei. O viaţă fondată pe aceste răspunsuri ar fi fost liberă, sigură, fericită, virtuoasă şi înţeleaptă. Pe scurt, nu vedeau nici un motiv pentru care visul milenarist nu putea fi atins prin folosirea facultăţilor şi practicarea metodelor care, de un secol, duseseră la triumfuri mai măreţe în sfera ştiinţelor naturii decât oricare dintre cele obţinute până atunci în istoria gândirii umane. Pe toate acestea, Maistre voia să le distrugă, în locul formulelor *a priori* ale acestei concepţii idealizate a naturii umane de bază, el făcea apel la faptele empirice ale istoriei, zoologiei şi observaţiilor comune. în locul idealurilor de progres, libertate şi perfectibilitate umană, predica mântuirea prin credinţă şi tradiţie. Stăruia asupra naturii iremediabil rele şi corupte a omului, şi deci asupra nevoii inevitabile de autoritate, ierarhie, ascultare şi supunere. în locul ştiinţei, predica primatul instinctului, al înţelepciunii creştine, al prejudecăţii (care nu era altceva decât fructul experienţei generaţiilor), al credinţei oarbe; în locul optimismului, pesimismul; în locul armoniei şi păcii eterne, necesitatea – necesitatea divină – a conflictului şi suferinţei, a păcatului şi pedepsei, a vărsării de sânge şi a războiului. în locul idealurilor de pace şi egalitate socială, întemeiate pe interese comune şi pe bunătatea naturală a omului, el afirma inegalitatea inerentă şi conflictul violent de scopuri şi interese ca fiind condiţia normală a omului căzut şi a naţiunilor de care aparţinea acesta. Maistre

nega orice sens al unor abstracţiuni precum natura şi dreptul natural; a formulat o doctrină a limbajului care contrazicea tot ceea ce Condillac sau Monboddo spuseseră pe această temă. A dat un suflu nou doctrinei discreditate a Dreptului Divin al Regilor, a apărat importanţa misterului şi a întunericului – şi, în primul rând, a iraţionalului – ca temelie a vieţii sociale şi politice. Cu un geniu şi o eficacitate remarcabile, a înfierat toate formele de claritate şi organizare raţională. Din punctul de vedere al temperamentului, semăna cu adversarii lui, iacobinii; ca şi ei, avea o credinţă deplină, o ură violentă, era în toate un *jusqu'au boutiste.* Ce îi deosebea pe extremiştii din 1792 era cât de complet respinseseră vechea ordine: nu îi denunţaseră numai viciile, ci şi virtuţile: doreau să nu mai lase în picioare nimic, să distrugă întregul sistem malefic, din rădăcină, pentru a construi ceva pe de-a-ntregul nou, fără concesii, fără cea mai mică datorie faţă de lumea pe ale cărei mine urma să se ridice noua ordine. Maistre era la polul opus. El a atacat raţionalismul secolului al XVIII-lea tocmai cu intoleranţa şi pasiunea, puterea şi avântul marilor revoluţionari, pe care i-a înţeles mai bine decât au făcut-o moderaţii. împărtăşea câteva dintre calităţile lor; dar ceea ce era pentru ei o viziune beatifică reprezenta, pentru el, un coşmar. Dorea să radă de pe faţa pământului „cetatea cerească a filozofilor secolului al XVIII-lea”—, fără să mai rămână piatră pe piatră.

Maistre pretindea că, în mare parte, şi-ar fi preluat metodele folosite şi adevărurile predicate din Thomas à Kempis sau Toma d'Aquino, din Bossuet ori Bourdaloue. De fapt, ele nu datorează prea mult acestor mari piloni ai Bisericii Romei; au mai multe în comun cu abordarea antiraţionalistă a lui Augustin sau a dascălilor din tinereţea lui Maistre – ¡Iluminaţi ca Willermoz şi urmaşii lui Pasqually şi Saint-Martin. Maistre era perfect de acord cu părinţii iraţionalismului şi fideismului german; de asemenea, cu acei francezi care, precum Charles Maurras, Maurice Barrés şi urmaşii lor, aclamau valorile şi autoritatea instituţiei romane. uneori fără a fi credincioşi creştini; cu toţi cei ce continuă să vadă Iluminismul ca pe un duşman personal; şi cu cei ce apără principii transcendente al căror sens ar fi fost obscurat şi deformat, în viziunea lor, de orice presupunere că ele ar opera pe acelaşi plan cu ştiinţele şi cu simţul comun (şi deci că sunt susceptibile sau au nevoie să fie apărate împotriva criticii intelectuale ori morale).

V

Holbach şi Rousseau erau întru totul adversari, dar amândoi vorbeau cu evlavie despre natură ca fiind, într-un sens nu prea metaforic, armonioasă, binevoitoare şi eliberatoare. Rousseau credea că ea este cea care dezvăluie armonia şi frumuseţea inimilor neinstruite ale oamenilor neprihăniţi; Holbach era convins că face asta cu simţurile şi minţile educate, neumbrite de

prejudecată ori superstiţie, ale celor ce practică metode de cercetare raţionale pentru a-i afla secretele. Maistre, din contră, accepta vechea părere că oamenii dinainte de Potop fuseseră înţelepţi; ei păcătuiseră însă, şi fuseseră distruşi; iar acum, urmaşii lor degeneraţi pot găsi adevărul nu în dezvoltarea armonioasă a facultăţilor lor, nu în filozofie sau fizică, ci în revelaţia acordată sfinţilor şi doctorilor Bisericii Romei, revelaţie atât de limpede susţinută de experienţă. Ni se spune să studiem natura. Să o facem. Ce ne arată studiile atât de impecabile din istorie şi zoologie? Cumva spectacolul autoîmplinirii armonioase de care vorbeşte raţionalistul optimist, Marchizul de Condorcet? Taman opusul: natura e sălbatică şi necruţătoare. Ne spune în *Soirées de Saint-Pétersbourg:*

> Pe întinsul tărâm al naturii vii domneşte o violenţă făţişă, un soi de furie prescrisă care înarmează toate făpturile *in mutua funera:* de îndată ce părăseşti lumea neînsufleţită, găseşti decretul morţii violente înscris chiar deasupra hotarelor vieţii. Deja, in regnul vegetal, începe să se simtă legea: de la imensa catalpa şi până la cel mai umil fir de iarbă, câte plante nu *mor* şi câte nu sunt ucise! Odată ce intri însă în regnul animal, legea devine brusc cât se poate de evidentă. O forţă violentă, ascunsă şi palpabilă totodată, [...] a ales, pentru fiecare mare diviziune a speciei animale, un anumit număr de animale pe care le-a însărcinat să le devoreze pe celelalte. Există astfel insecte de pradă, reptile de pradă, păsări de pradă, peşti de prada, patrupede de pradă. Nu e moment în care o fiinţă vie să nu fie devorată de o alta. Peste aceste felurite rase de animale este aşezat omul, a cărui mână nimicitoare nu cruţă nimic din ce trăieşte; omoară ca să se hrănească, omoară ca să se îmbrace, omoară ca să se împodobească, omoară ca să atace, omoară ca să se apere, omoară ca să se instruiască, omoară ca să se distreze, omoară ca să omoare: rege superb şi teribil, are nevoie de tot, şi nimic nu-i stă în cale. [...] Mielului fii cere] maţele, să-şi facă din ele harpa să cânte; [...] lupului, cel mai ucigător dinte, să-şi Instruiască cea mai măruntă operă de artă; elefantului – colţii, să facă jucării copilului – masa lui e plină de cadavre. [...] Cine, aşadar [în acest măcel general], va stârpi pe cel care îi stâipeşte pe toţi ceilalţi? Chiar el. Omul este cel însărcinat să-l ucidă pe om. [...] Astfel se împlineşte neîncetat [...] marea lege a nimicirii violente a fiinţelor vii. Tot pământul, stropit întruna cu sânge, nu este decât un imens altar pe care tot ce e viu trebuie să fie sacrificat necontenit, nemăsurat, neîntrerupt, până la plinirea tuturor lucrurilor, când răul va fi nimicit, până la moartea morţii.—
>
> *ţ.*

Aceasta este viziunea faimoasă şi teribilă pe care Maistre o avea despre viaţă. Violenta lui preocupare pentru sânge şi moarte aparţine unei lumi diferite de Anglia bogată şi tihnită din imaginaţia lui Burke, de înţelepciunea înceată şi matură a micii nobilimi, de profunda pace a conacelor mici şi mari, de societatea eternă întemeiată pe contractul social între cei vii, cei morţi şi cei nenăscuţi încă, societate ferită de zgomotul şi nefericirile celor mai puţin norocoşi; o lume la fel de îndepărtată de lumile spirituale private ale misticilor şi iluminaţilor ale căror vieţi şi

învăţături l-au impresionat pe Maistre în tinereţe. Nu este vorba nici de chietism, nici de conservatorism, nici de credinţă oarbă în statu-quo şi nici de simplul obscurantism al preoţimii. Are o afinitate cu lumea paranoică a fascismului modern, pe care este uluitor să o găsim atât de devreme în secolul al XLX-lea. Singurul contemporan care să îi semene cât de cât ar fi Gorres, în diatribele lui târzii.

Dar viaţa nu este, pentru Maistre, un măcel absurd şi nici ceea ce gânditorul spaniol Unamuno a numit „abatorul răposatului conte Joseph de Maistre”—. Căci, deşi sfârşitul bătăliei este nesigur, deşi victoria nu poate fi plănuită şi câştigată prin simplă ingeniozitate ori prin genul de cunoaştere pe care pretind că-l deţin savanţii sau avocaţii, cetele nevăzute luptă, până la urmă, de o parte mai curând decât de cealaltă, şi rezultatul ultim e indubitabil. Elementul divin este ceva nu întru totul diferit de spiritul istoriei lumii sau omenirii, sau de univers, în termenii cărora romanticii germani de la începutul secolului – Schelling, fraţii Schlegel – tindeau să descrie şi să explice lumea: o agenţă supranaturală ce acţionează în acelaşi timp ca putere de a crea şi de a înţelege – creatorul şi interpretul a tot ceea ce este.

într-un limbaj ironic care aminteşte uneori de Tacit şi alteori de Tolstoi, Maistre, nu mai puţin decât romanticii germani (şi, după ei, antipozitiviştii francezi Ravaisson şi Bergson), declara că metoda ştiinţelor naturii este fatală înţelegerii adevărate. Să clasifici, să abstractizezi, să generalizezi, să reduci la uniformităţi, să deduci, să calculezi, să rezumi în formule rigide şi atemporale înseamnă să confunzi aparenţele cu realitatea, să descrii suprafaţa lăsând adâncimile neatinse, să rupi întregul viu în bucăţi printr-o analiză artificială, să înţelegi greşit procesele istoriei, ca şi ale sufletului omenesc, aplicându-le categorii ce pot fi utile cel mult dacă ai de-a face cu chimia sau matematica. Ca să înţelegi cu adevărat cum se petrec lucrurile este nevoie de o altfel de atitudine, pe care metafizicianul german Schelling – şi Hamann înainte de el – le-a găsit în inspiraţia divină a poetului sau profetului – starea care, fiind în consonanţă cu procesele creatoare ale naturii înseşi, îl face pe vizionar, în efortul său de-a împlini scopurile lui şi ale societăţii, să le perceapă ca pe un element al scopului către care universul – conceput aproape ca un organism însufleţit – năzuieşte. Maistre a căutat răspunsul în religia revelată şi în istorie, ca întruchipare a tiparului interior pe care îl vedem, în cel mai bun caz, ca prin ceaţă şi cu întreruperi, dacă ne situăm în marele cadru al tradiţiei societăţii, al modurilor ei de simţire, acţiune şi gândire – singurul în care se află adevărul.

Poate că Burke nu ar fi fost în total dezacord cu această perspectivă: în nici un caz nu tot atât de mult ca gânditorii romantici germani care fugeau de politică, proslăveau poezia şi înţelepciunea datinilor străvechi ori geniul artiştilor şi gânditorilor înzestraţi cu puteri neobişnuite de creaţie şi divinaţie. Fiecare guvern întemeiat pe o jurisprudenţă constantă este întemeiat pe o

uzurpare a prerogativei legiuitorului divin. Deci toate constituţiile sunt, în sine, rele. Această concluzie ar fi fost prea mult chiar şi pentru Burke; oricum, atât tradiţionaliştii englezi, cât şi romanticii germani priveau omenirea fără dispreţ sau pesimism, în timp ce Maistre, cel puţin în operele de maturitate, este mistuit de sentimentul păcatului originar şi de ticăloşia şi zădărnicia neghiobiei autodistructive a oamenilor lăsaţi de capul lor. Stăruie iar şi iar asupra faptului că numai suferinţa îi poate feri pe oameni să cadă în prăpastia fără fund a anarhiei şi a distrugerii tuturor valorilor. Pe de-o parte. ignoranţă, încăpăţânare, idioţie; de cealaltă parte, ca remediu, sânge, durere, pedeapsă – acestea sunt conceptele care bântuie lumea întunecată a lui Maistre. Poporul – marea masă a omenirii – este un copil, un nebun, un stăpân plecat care are cea mai mare nevoie de un paznic, de un dascăl dedicat, de un duhovnic care să- i controleze atât viaţa privată, cât şi felul cum îşi întrebuinţează avuţiile. Nimic valoros nu poate fi înfăptuit de oameni iremediabil de corupţi şi slabi, dacă nu sunt feriţi de ispita de a-şi risipi puterile şi averea pe lucruri zadarnice, dacă nu sunt disciplinaţi, prin perpetua vigilenţă a paznicilor lor, să-şi îndeplinească sarcina ce le-a fost dată. La rândul lor, paznicii trebuie să-şi sacrifice vieţile pentru a păstra ierarhia fixă şi rigidă care este adevărata ordine a naturii, cu Vicarul lui Cristos în fruntea lor, coborând în şiruri simetrice de la cei mai înalţi membri către cei mai umili, în marea piramidă a omenirii.

Nu degeaba, la începutul fiecărui drum adevărat care duce spre cunoaştere şi mântuire. Maistre credea că vede figura marelui Platon, arătând calea. Se aştepta de la Societatea lui Isus să acţioneze ca elita paznicilor platonicieni şi să salveze statele Europei de la aberaţiile fatale la modă în epocă. însă figura centrală în toate acestea, cheia de boltă de care depinde întreaga societate, este o figură mult mai înspăimântătoare decât regele, preotul sau generalul: Călăul. Lui îi este dedicat cel mai vestit pasaj din *Soirées—:*

> Ce este deci această făptură inexplicabilă care, când există atâtea meserii plăcute, folositoare, cinstite şi chiar onorabile care se îngrămădesc să fie alese de forţa şi iscusinţa omenească, preferă să-şi tortureze şi execute semenii? Oaie capul acesta şi această inimă sunt făcute la fel ca ale noastre? Nu au ele ceva ciudat şi străin de natura noastră? Eu însumi nu am nici o îndoială. Exteriorul său este ca al nostru; se naşte ca noi; dar este o fiinţă extraordinară – pentru ca el să facă parte din familia oamenilor este nevoie de un decret special, un fiat al puterii creatoare. El e creat ca o lume. Uitaţi-vă la ce este el în ochii oamenilor, şi pricepeţi, dacă puteţi, cum de reuşeşte să ignore ori să sfideze părerea aceasta! Nici nu apucă bine autorităţile să-i desemneze un loc al său şi abia ce-l ia în primire, că ceilalţi îşi mută casele undeva de unde să nu-I mai vadă. În mijlocul acestei singurătăţi şi acestui vid ce se formează în juru-i, trăieşte solitar, cu femeia şi micuţii săi, singurii care-i mai aduc la ureche voce de om: fără ei, n-ar cunoaşte decât gemetele... Se dă un semnal lugubru; un abject ministru al justiţiei vine,

îi bate la uşă şi îl anunţă că e nevoie de el: pleacă; ajunge într-o piaţă publică plină de o gloată îngrămădită şi agitată. I se aruncă un asasin, un paricid, un blasfemator: îl prinde, îl întinde, îl leagă de o cruce orizontală, ridică mâna; se lasă atunci o tăcere oribilă; nu se mai aud decât strigătul oaselor zdrobite sub fier şi urletele victimei. îl dezleagă; îl trece pe o roată: membrele sfărâmate se încâlcesc în spiţe; capul atârnă; părul se ridică măciucă, iar gura, căscată ca un furnal, nu mai scoate decât din timp în timp cuvinte sângerânde care imploră moartea. A terminat: inima îi bate, dar îi bate de bucurie; se aplaudă singur, îşi zice în inima lui: „Nimeni nu trage mai bine decât mine pe roată”. Coboară: întinde mâna plină de sânge, judele îi aruncă de la distanţă câţiva galbeni pe care îi poartă croindu-şi drum printr-un dublu şir de oameni ce se dau îngroziţi în lături. Se aşază la masă şi mănâncă; apoi în pat, şi doarme. Şi mâine, când se trezeşte, se gândeşte la cu totul altceva decât la ce a făcut ieri. Este el un om? Da: Dumnezeu îl primeşte în templele lui şi îl lasă să se roage. Nu este un criminal; totuşi, nici o limbă nu îndrăzneşte să spună, de pildă, *că e virtuos, că e un om cinstit, că este stimabil* etc. Nici un elogiu moral nu i se poate potrivi; căci toate presupun relaţii cu oamenii, iar el nu are nici una.

Şi totuşi, orice măreţie, orice putere, orice supunere este întemeiată pe călău: el este oroarea şi liantul societăţii umane. înlăturaţi din lume acest agent de neînţeles; într-o clipă, ordinea face loc haosului, tronurile cad, societatea dispare. Dumnezeu este antonii suveranităţii, şi deci şi al pedepsei, şi pe aceşti doi stâlpi a pus pământul: *căci ale Domnului sunt temeliile pământului şi El întemeiază lumea pe ele.—*

Aceasta nu este doar o sadică meditaţie asupra crimei şi a pedepsei, ci expresia unei convingeri autentice, coerentă cu întregul ideii pasionate, dar lucide a lui Maistre – aceea că oamenii pot fi salvaţi numai fiind îngrădiţi de teroarea autorităţii, în fiecare clipă a vieţii, trebuie să li se aducă aminte de misterul înfricoşător aflat în inima creaţiei; trebuie purificaţi prin suferinţă perpetuă, trebuie umiliţi, făcuţi neîncetat conştienţi de propria prostie, răutate şi neajutorate. Războiul, tortura şi suferinţa formează ineluctabilul destin uman, şi oamenii trebuie să le rabde cât de bine pot. Stăpânii care le-au fost desemnaţi trebuie să-şi îndeplinească datoria încredinţată de creator (care a creat natura ca pe o ordine ierarhică), să impună nemilos regulile – fără să se cruţe nici pe ei înşişi – şi să-şi nimicească la fel de nemilos duşmanii.

Şi cine sunt aceşti duşmani? Toţi cei care aruncă praf în ochii poporului sau caută să submineze ordinea hărăzită. Maistre îi numeşte *„la secte”—.* Ei creează agitaţie şi sunt subversivi. Protestanţilor şi janseniştilor li se adaugă acum deiştii şi ateii, francmasonii şi evreii, savanţii şi democraţii, iacobinii, liberalii, utilitariştii, anticlericalii, egalitariştii, perfectibiliştii, materialiştii, idealiştii, avocaţii, jurnaliştii, reformatorii seculari şi intelectualii de orice fel; toţi cei care fac apel la principii abstracte, care îşi pun credinţa în raţiunea sau conştiinţa individuală; cei ce cred în libertate individuală sau în organizarea raţională a societăţii, reformatori şi revoluţionari: aceştia sunt duşmanii ordinii stabilite

şi trebuie să fie stârpiţi de la rădăcină, cu orice preţ. Aceasta este *„la secte”;* ea nu doarme niciodată şi sapă întruna de dinăuntru. Este un inventar pe care l-am auzit de multe ori de atunci încoace. întocmeşte, pentru prima dată şi cu precizie, lista duşmanilor marii mişcări contrarevoluţionare care a culminat cu fascismul. Maistre încearcă să întoarcă, împotriva noii ordini satanice care făcuse fatala revoluţie din America şi apoi din Europa, toată violenţa şi fanatismul pe care credea că aceasta le eliberase asupra lumii. Toţi intelectualii sunt răi, dar cei mai periculoşi sunt cei care se ocupă cu ştiinţele naturii. într-unul din tratatele sale. Maistre îi spune unui nobil rus că Frederic cel Mare avea dreptate când afirma că oamenii de ştiinţă sunt un mare pericol pentru stat:

> Romanii au avut bunul-simţ rar să cumpere din Grecia, pe bani, talentele care le lipseau; şi să-i dispreţuiască pe cei care le furnizau. Spuneau, zâmbind: *„Grecii muritori de foame* ar fi în stare de orice ca să facă pe plac”—. Dacă ar fi ales să imite astfel de creaturi, ar fi devenit ridicoli. Pentru că le dispreţuiau, erau măreţi.—

La fel. dintre antici, evreii şi spartanii erau cei care atinseseră adevărata măreţie, pentru că nu se contaminaseră cu spiritul ştiinţific. „Chiar şi prea multă literatură este periculoasă, iar ştiinţele naturii sunt şi mai nefolositoare pentru omul de stat. Toată lumea cunoaşte inepţia de care dau dovadă savanţii când vine vorba să aibă de-a face cu oamenii, să-i înţeleagă sau să-i conducă”—. Perspectiva ştiinţifică găseşte defecte în orice autoritate; duce la „boala” ateismului.

> Unul dintre neajunsurile inevitabile ale ştiinţei în orice ţară şi în orice loc este că stinge dragostea pentru acţiune, care este adevărata vocaţie a omului; că îl umple cu mândrie suverană, îl perverteşte în raport cu el însuşi şi ideile care îi sunt potrivite, face din el duşmanul oricărei subordonări, un rebel împottiva oricărei legi sau instituţii, un apărător înnăscut al oricărei inovaţii. Prima dintre ştiinţe este cea a guvernării statului. Ea nu se învaţă în academii. Nici un mare ministru, de la Suger la Richelieu, nu s-a ocupat vreodată cu fizica şi matematica. Geniul ştiinţelor naturii face imposibil celălalt tip de geniu – care e un talent în sine.—

Destul cu convingerea celui ce crede în posibilitatea de a duce o viaţă fericită, armonioasă, productivă, sub îndrumarea a ceea ce, în secolul al XVIII-lea, era deseori numită „Mama Natură” sau „Doamna Natură” – toate acestea izvorăsc din autoamăgirile minţilor superficiale, incapabile să înfrunte realitatea.

Pacea este una, iar realitatea, alta. Maistre se întreabă:

> Care este oare magia de neconceput care îl face pe om să fie întotdeauna gata la prima bătaie de tobă [...] să se ducă fără crâcnite, deseori chiar cu un fel de ardoare (stranie, în sine), să-şi spulbere pe câmpul de luptă fratele care nu i-a făcut vreun rău, şi care, de cealaltă parte, înaintează la rândul său pentru a-l supune aceleiaşi soarte, dacă va putea? 109

Oameni care varsă lacrimi când trebuie să taie un pui ucid fără nici o remuşcare pe câmpul de luptă. O fac pur şi simplu pentru binele comun, reprimându-şi sentimentele umane în numele unei datorii dureroase, alb'uiste. Călăii ucid foarte puţini oameni vinovaţi, paricizi, falsificatori ş.a. Soldaţi! ucid mii de oameni nevinovaţi, orbeşte, fără deosebire şi cu un entuziasm sălbatic. Dacă un vizitator neştiutor de pe o altă planetă ne-ar întreba care din aceste două grupuri este ocolit şi dispreţuit pe Pământ şi care este aplaudat, admirat şi răsplătit, ce i-am răspunde? „Explică-mi cum se face că cel mai onorabil lucru de pe lume – în opinia întregii rase omeneşti, fără excepţie – este dreptul de a vărsa fără vinovăţie sânge nevinovat."[1]—Oare unde se vede asta mai limpede decât în republica coruptă, vicioasă, malefică a iacobinilor? Acea împărăţie satanică, Pandemoniul lui Milton?

Omul este însă născut să iubească. Este milos, drept şi bun. Varsă lacrimi pentru alţii şi plânsul îi face plăcere. îşi scorneşte poveşti care să-l facă să plângă. De unde atunci această dorinţă furioasă de război şi măcel? De ce plonjează omul în abis, îmbrăţişând cu foc ceva ce-i inspiră atâta silă? De ce oameni care se răscoală din pricina unor probleme atât de neînsemnate precum încercările de a schimba calendarul se lasă trimişi să ucidă şi să fie ucişi, asemeni unor animale supuse? Petru cel Mare putea trimite la moarte mii de soldaţi, înfrângere după înfrângere; dar când a vrut să radă bărbile boierilor, aproape că a avut de înfruntat o revoltă. Dacă oamenii îşi urmează interesul propriu, atunci de ce nu formează o ligă a popoarelor ca să ajungă la acea pace universală după care susţin că tânjesc atâta? Există un singur răspuns valabil: dorinţa oamenilor de a se imola unul pe altul este la fel de fundamentală ca dorinţa de autoconservare ori fericire. Războiul este teribila lege eternă a lumii. Deşi imposibil de justificat raţional, el atrage în chip misterios şi irezistibil. într-adevăr, la nivelul utilitarismului raţional, războiul este tot ce se spune că este – nesăbuit şi distrugător. Dacă el a guvernat totuşi istoria omului, asta arată doar inadecvarea explicaţiilor raţionaliste, în primul rând cea a analizării războiului ca un fenomen pus la cale deliberat, explicabil sau justificabil. Războaiele nu vor înceta, oricât ar fi ele de odioase, pentru că nu sunt o invenţie omenească: ele sunt instituite divin.

Educaţia poate schimba nivelul cunoaşterii şi părerile făţişe ale oamenilor, dar există un nivel mai profund la care este neputincioasă. Maistre numeşte acest nivel lumea invizibilă, în care elementul inscrutabil, fiindcă e supranatural, din individ (ca şi din societăţi) îşi are rolul lui irezistibil. Raţiunea, atât de proslăvită în secolul al XVIII-lea, este, de fapt, cel mai firav dintre instrumente, o „lumină pâlpâindă"— slabă, atât în teorie, cât şi în practică, incapabilă să schimbe comportamentul oamenilor sau să-i explice cauzele. Orice este raţional se surpă pentru că e raţional, făcut de om: numai iraţionalul poate dura. Critica raţională va eroda tot ce poate: numai ce este ferit de ea, întrucât este în sine

misterios şi inexplicabil, poate supravieţui. Ceea ce omul face, omul strică: doar supraumanul durează.

Istoria este plină de exemple ale acestui adevăr. Ce poate fi mai absurd decât monarhia ereditară?— De ce ne-am aştepta ca regii înţelepţi şi virtuoşi să aibă urmaşi la fel de buni? Libertatea de a-şi alege monarhul – monarhia electivă – este cu siguranţă mai rezonabilă. Dar starea nenorocită a Poloniei oferă mărturie suficientă pentru urmările nefericite ale acestei libertăţi; în timp ce instituţia complet iraţională a regalităţii ereditare este una dintre cele mai stabile instituţii omeneşti. Republicile democrate sunt cu siguranţă mai raţionale decât monarhia: cu toate acestea, până şi în momentul ei cel mai splendid, în vremea Atenei lui Pericle, cât timp a supravieţuit democraţia? Şi cu ce preţ, în final? în timp ce şaizeci şi şase de regi, unii răi, unii buni, dar în medie suficient de potriviţi, au condus destul de bine marele regat al Franţei vreme de cincisprezece secole. La fel, ce ar putea fi mai iraţional, *prima facle,* decât căsătoria şi familia? De ce ar rămâne unite două fiinţe, de vreme ce gusturile şi viziunile lor asupra vieţii ajung să difere? De ce ar supravieţui o astfel de prefăcătorie încăpăţânată? Totuşi, uniunea de nedespărţit a două fiinţe şi legătura misterioasă a familiei dăinuie, în ciuda insultei pe care ea o aduce raţiunii abstracte.

în încercarea de a respinge concepţia istoriei ca raţiune în act (dacă prin raţiune se înţelege lucrarea a orice ar semăna cu activitatea normală a intelectului omenesc discursiv), Maistre dă şi mai multe exemple pentru natura autodistructivă a instituţiilor raţionale. Omul raţional caută să-şi înmulţească plăcerile şi să-şi micşoreze durerea. Dar societatea nu ajută deloc la asta. Ea este întemeiată pe ceva cu mult mai elementar: pe perpetuul sacrificiu de sine, pe tendinţa omului de a se imola pe sine pentru familie, cetate, Biserică sau stat, fără să se gândească deloc la plăcere ori profit, pe setea de a se oferi pe altarul solidarităţii sociale, de a suferi şi muri pentru a păstra continuitatea sfintelor forme de viaţă. Până mult mai târziu, în secolul al XlX-lea, nu găsim nicăieri un accent atât de violent pus pe scopurile iraţionale, pe o conduită romantică fără legătură cu interesul propriu sau cu plăcerea, pe fapte izvorâte din patima pentru supunerea şi anihilarea sinelui.

în universul lui Maistre, acţiunea este ineficientă tocmai în măsura în care e dirijată spre îndeplinirea intereselor de zi cu zi, în măsura în care derivă din tendinţe utilitariste de calcul ce alcătuiesc suprafaţa exterioară a caracterului omului: ea este eficientă, memorabilă şi în armonie cu universul tocmai în măsura în care izvorăşte din profunzimi neexplicate şi inexplicabile, nu din raţiune, nici din voinţă individuală – individul eroic, omagiat de Byron şi de Carlyle, care ia în râs pericolul şi sfidează furtuna, este, pentru Maistre, la fel de orb în încrederea lui în sine ca savanţii stupizi, planificatorii societăţii sau „căpitanii industriei”. Ce este cel mai bun şi mai puternic este adesea violent, iraţional, gratuit – şi deci va fi în mod necesar deformat şi făcut să pară

absurd dacă îi găsim false motive inteligibile. Faptele omeneşti sunt, în sensul lui Maistre, îndreptăţite numai atunci când derivă din acea tendinţă a oamenilor care nu este îndreptată nici către fericire sau confort, nici către tipare de viaţă clare şi logic coerente, nici către afirmarea şi slăvirea sinelui, ci către îndeplinirea unui scop divin de nepătruns, pe care oamenii nu-l pot – şi nici nu ar trebui să încerce – să-l pătrundă, şi pe care îl refuză numai pe riscul lor. Acesta ar putea duce la fapte care să atragă după sine durere şi măcel, fapte care, în termenii moralităţii rezonabile şi normale a clasei de mijloc, ar putea fi privite ca arogante şi nedrepte, dar care izvorăsc din miezul întunecat şi neanalizabil al oricărei autorităţi. Aceasta este poezia lumii (şi nu proza ei), sursa oricărei credinţe şi energii, fără de care omul nu poate deveni liber, capabil de alegere, creaţie şi distrugere – superior mişcărilor cauzal determinate, ştiinţific explicabile şi mecanice ale materiei ori ale naturilor inferioare lui, care nu cunosc binele şi răul.

Ca toţi gânditorii politici serioşi, Maistre are în minte o anumită viziune asupra naturii omeneşti. Aceasta este profund (dar nu deplin) augustiniană. Omul este slab şi foarte stricat, însă nu complet determinat de cauze. Este liber, şi un suflet nemuritor. în el, două principii îşi dispută supremaţia: este deopotrivă *teomorf* — făcut după chipul creatorului său, o scânteie a spiritului divin – şi *teomah,* un păcătos, un rebel împotriva lui Dumnezeu. Libertatea lui este foarte limitată: aparţine unui flux cosmic din care nu poate scăpa. într-adevăr, el nu poate crea, dar poate modifica. Poate să aleagă între bine şi rău, între Dumnezeu şi Diavol, şi este responsabil pentru alegerile sale. Singur în toată creaţia, se luptă: pentru cunoaştere, pentru exprimare de sine, pentru mântuire. Condorcet compara societatea umană cu cea a albinelor şi a castorilor. Dar nici o albină, nici un castor nu vrea să ştie mai multe decât strămoşii săi; păsările, peştii, mamiferele rămân fixe în ciclurile lor monotone şi repetitive. Numai omul ştie că este decăzut – este „mărturia măreţiei şi mizeriei lui, a drepturilor lui sublime şi a incredibilei lui degradări”—. Omul este un „centaur monstruos”—, trăind totodată în lumea harului şi în cea a naturii, un posibil înger, pângărit de viciu. „Nu ştie ceea ce vrea; vrea ceea ce nu vrea; nu vrea ceea ce vrea; *vrea să vrea*-vede în el însuşi ceva ce nu este el însuşi, mai puternic decât el însuşi. înţeleptul se împotriveşte şi strigă «Cine *mă va mântui?».* Neghiobul cedează şi îşi numeşte slăbiciunea – fericire.”[115]

Oamenii, fiinţe morale, trebuie să se supună autorităţii în mod liber; dar trebuie să se supună. Căci sunt prea corupţi, prea firavi pentru a se guverna singuri, iar fără guvernare, se prăbuşesc în anarhie şi sunt pierduţi. Nici un om şi nici o societate nu se poate guverna de la sine; o astfel de expresie este lipsită de sens: orice guvernare provine dintr-o autoritate coercitivă necontestată. Fărădelegea nu poate fi oprită decât de ceva ce nu oferă drept de apel. Acel ceva poate fi obiceiul, conştiinţa, tiara papală sau

pumnalul, dar întotdeauna este *ceva.* Aristotel are neîndoielnic dreptate, unii oameni sunt sclavi de la natură—; este de neînţeles să spui că ar trebui să fie altfel. Rousseau spune că omul se naşte liber, dar, oriunde te uiţi, este în lanţuri. „Ce vrea să spună? [...] Această sentinţă smintită, *Omul se naşte liber,* este opusul adevărului.”—Oamenii sunt prea răi ca să fie eliberaţi din lanţuri imediat cum se nasc: născuţi în păcat, sunt făcuţi tolerabili doar de către societate, doar de către stat, care le reprimă aberaţiile la care ar duce judecata individuală neînfrânată. Ca şi Burke, de care a fost influenţat, poate şi ca Rousseau (după unele interpretări), Maistre crede că societăţile au un suflet general, o unitate morală reală, de care sunt formate. Dar merge şi mai departe:

> Guvernul [declară el] este o religie adevărată. îşi are dogmele, misterele şi preoţii săi. Să-l supui dezbaterii individuale înseamnă să-l distrugi. Guvernului i se dă viaţă numai prin raţiunea naţiunii, adică printr-o credinţă politică al cărei simbol este. Prima nevoie a omului este ca raţiunea lui în creştere să fie pusă sub dublul jug [al Bisericii şi al statului]. Se cuvine ca omul să fie anihilat, să se piardă pe sine în raţiunea naţiunii, pentru a fi transformat, din existenţa lui individuală, într-o altă fiinţă – una comună –, aşa cum un râu care se varsă în ocean dăinuie într-adevăr in mijlocul apelor, însă fără nume sau identitate personală.—

Un astfel de stat nu se poate crea sau întemeia pe o constituţie scrisă: o constituţie poate fi ascultată, dar nu şi venerată. Iar fără veneraţie (ba chiar superstiţie, care este „un ouvrage avancé”—, o stare înaintată a religiei), nimic nu poate sta în picioare. Această religie nu pretinde o supunere condiţionată – contractul comercial al lui Locke şi al protestanţilor –, ci disoluţia individului în stat. Omul trebuie să se dea pe sine, nu doar să se împrumute. Societatea nu este o bancă, o companie cu răspundere limitată formată din indivizi care se uită cu neîncredere unii la alţii, temându-se să nu fie păcăliţi, prostiţi, exploataţi. Orice rezistenţă individuală în numele unor drepturi sau nevoi imaginare ar atomiza ţesătura socială şi metafizică, singura care are puterea vieţii.

Acesta nu este un autoritarism în sensul lui Bossuet sau chiar al lui Bonald. Am lăsat cu mult în urma construcţiile aristotelice simetrice ale lui Toma d’Aquino ori Suărez şi ne apropiem vertiginos de lumile ultranaţionaliştilor germani, ale duşmanilor Iluminismului, lumea lui Nietzsche, Sorel şi Pareto, D.H. Lawrence şi Knut Hamsun. Maurras, d’Annunzio, lumea *Blut tind Boden—,* foarte departe de autoritarismul tradiţional. Poate că faţada sistemului lui Maistre este una clasică, însă în spatele ei există ceva înspăimântător de modern şi care se opune violent blândeţii şi luminii. De asemenea, tonul nu este nici pe departe cel al secolului al XVIII-lea, nici măcar al vocilor celor mai violente şi isterice care marchează apogeul revoltei – precum Sade sau Saint-

Just –, dar nici al reacţionarilor încremeniţi care s-au întemniţat singuri în zidurile dogmelor medievale, departe de apologeţii libertăţii ori revoluţiei. Această doctrină a violenţei situate în chiar inima lucrurilor, credinţa în puterea forţelor întunericului, preamărirea lanţurilor ca singurele capabile să ţină în frâu instinctele autodistructive ale omului şi să le îndrepte spre salvarea lui, recursul la credinţa oarbă contra raţiunii, convingerea că doar ceea ce este misterios poate dăinui, că să explici ceva înseamnă întotdeauna să bagatelizezi o problemă, doctrina sângelui şi a imolării de sine, a sufletului naţional şi a curentelor ce se varsă toate într-o imensă mare, a absurdităţii individualismului liberal şi, mai presus de orice, a influenţei subversive a intelectualilor critici, dacă nu simt controlaţi: cu siguranţă am mai auzit această placă de atunci. în practică, dacă nu în teorie (înfăţişată uneori sub o mască ştiinţifică, evident falsă), viziunea profund pesimistă a lui Maistre stă în inima totalitarismelor, deopotrivă de stânga şi de dreapta, ale teribilului nostru secol.

VI

Sarcina filozofiei lui Maistre este un atac frontal la adresa raţiunii proslăvite de *philosophes* în secolul al XVIII-lea. Ea este îndatorată atât noului sentiment de naţionalitate care apăruse, cel puţin în Franţa, ca rezultat al războaielor revoluţionare, cât şi lui Burke – criticii sale împotriva Revoluţiei Franceze şi a drepturilor şi valorilor atemporale şi universale, accentului pe care îl pune pe forţa concretă, de liant, a obiceiului şi tradiţiei. Maistre consideră empirismul englez (în primul rând concepţiile lui Bacon— şi Locke) ca demn de dispreţ, însă recunoaşte, refractar, meritele vieţii publice englezeşti, care este pentru el, ca pentru atâţia alţi teoreticieni catolici occidentali, o cultură provincială retezată de adevărurile universale ale Romei, însă cam tot ce se poate realiza mai bine fără a avea credinţa adevărată, cea mai bună aproximare, în termeni seculari, a idealului spiritual deplin, pe care imaginaţia engleză l-a ratat întotdeauna în mod regretabil. Societatea engleză este admirabilă pentru că e construită pe acceptarea unui mod de viaţă, şi nu încearcă fără încetare să-şi reexamineze propriile temeiuri.— Oricine pune la îndoială o instituţie sau un stil de viaţă cere un răspuns. Răspunsul, susţinut de argumente raţionale, va fi el însuşi pasibil de întrebări ulterioare de acelaşi tip. Şi orice răspuns va tinde să fie permanent la voia îndoielii şi a necredinţei.

Odată ce este permis un astfel de scepticism, spiritul omului devine neliniştit, pentru că nu vede nici o soluţie finală la întrebările lui. îndoiala, schimbarea şi coroziunea, care dezintegrează pe dinăuntru şi din afară, fac viaţa să fie prea şubredă. Să explici, ca Holbach şi Condorcet, înseamnă să

bagatelizezi problema, şi să nu mai laşi nimic în picioare. Indivizii sunt chinuiţi de îndoieli de nerezolvat, instituţiile sunt subminate şi înlocuite de alte forme de trai, la fel de sortite distrugerii. Nicăieri nu există un loc de odihnă, nici o ordine, nici o posibilitate pentru o viaţă liniştită, armonioasă şi îndestulătoare.

Orice este trainic trebuie protejat de astfel de asalturi. Cu siguranţă, Hobbes a înţeles natura suveranităţii, făcând ca domnia Leviathanului să fie liberă de orice obligaţie, absolută şi indiscutabilă. Dar statul lui Hobbes, ca acela al lui Grotius sau Luther, este o construcţie făcută de mâna omului, neprotejată de întrebările perene pe care ateii şi utilitariştii le-au pus, generaţie după generaţie: De ce să trăieşti aşa şi nu altfel? De ce să asculţi de autoritatea asta, şi nu de alta sau de nici una? Odată ce i se permite intelectului să pună aceste probleme îngrijorătoare, nimic nu îl mai ţine; odată ce a fost făcut primul pas, nu mai există scăpare, putreziciunea nu mai poate fi oprită.

Fără îndoială, Maistre a fost într-o anumită măsură influenţat de concepţiile lui Burke. Orice adversar al Revoluţiei Franceze a găsit arme în acel mare depozit. Dar nu a fost un discipol al marelui scriitor contrarevoluţionar irlandez, deşi vorbeşte despre el cu respect. Nu are nimic de-a face cu conservatorismul prudent al lui Burke, cu preţuirea lui pentru *Act of Settlement,* prin care uzurpatorul William de Orania l-a jefuit pe lacob II, catolic devotat, de drepturile sale legitime; nici pledoaria lui Burke pentru compromis şi învoială ori ideile acestuia despre contractul social (chiar dacă e un contract între cei vii, cei morţi şi cei nenăscuţi) nu sunt pe gustul său. Burke nu este teocratic, nici absolutist, nici devotat extremelor precum ultramontanistul Maistre. însă denunţarea de către Burke a ideilor abstracte, a unor adevăruri politice atemporale şi universale, despărţite de dezvoltarea istorică, separate de procesele de creştere organică care fac oamenii şi societatea, precum şi deplina lui opoziţie faţă de eliberarea oamenilor (susţinută de cei ca Rousseau) din carapacea artificială şi amovibilă a tradiţiei, a ţesăturii sociale, a vieţii interioare a comunităţii şi statelor – de fapt, iţele imperceptibile care ţin societatea împreună şi îi dau caracterul şi forţa —, pe toate acestea le împărtăşeşte şi Maistre, şi într-o anumită măsură le ia de la el. îl citează cu poftă, însă influenţa ideilor iezuite rămâne mult mai puternică.

într-o limbă care uneori se ridică la o demnitate şi o frumuseţe clasică – ceea ce Sainte-Beuve numea „incomparabila sa elocvenţă”— –, Maistre declară că explicaţia raţionalistă sau empirică este o mantie care acoperă păcatul; căci în inima universului zace un mister impenetrabil de negru. Autoritatea tuturor marilor forţe vii ale vieţii sociale, autoritatea celor puternici, bogaţi şi măreţi asupra celor slabi, săraci şi mici, dreptul la supunere riguroasă care aparţine cuceritorilor şi preoţilor, capilor familiei. Bisericii şi statului – totul izvorăşte din această sursă ocultă, a cărei putere constă chiar în această

opacitate la explorarea raţională. „Se poate spune pe scurt: regii îţi ordonă şi tu trebuie să mărşăluieşti."— O astfel de autoritate este absolută, pentru că nu există nici o metodă de a fi pusă sub semnul întrebării; omnipotentă, pentru că nu există nici o cale de a-i rezista. Religia e superioară raţiunii nu pentru că dă răspunsuri mai convingătoare, ci pentru că nu dă nici un răspuns. Nu convinge şi nu aduce argumente, ci ordonă. Credinţa este cu adevărat credinţă doar atunci când e oarbă; în momentul în care începe să-şi caute justificări, este ca şi moartă. Tot ce e tare, permanent şi eficient în univers este dincolo de raţiune şi, într-un sens, împotriva acesteia. Monarhia ereditară, războiul, căsătoria dăinuie tocmai pentru că nu pot fi apărate, şi deci nici respinse şi desfiinţate, {raţionalitatea îşi poartă cu sine garanţia supravieţuirii, într-un fel la care raţiunea nu ar putea spera niciodată. Toate paradoxurile monstruoase ale lui Maistre sunt o dezvoltare a acestei teze, extrem de nouă în epocă.

Doctrina lui Maistre are asemănări evidente cu atacul asupra raţionalismului şi scepticismului purtat de apologeţi anteriori ai religiei (de exemplu, de sectele iluministe şi de misticul său modern favorit, Saint-Martin), însă diferă de acesta nu numai prin violenţă, ci şi prin faptul că face o virtute din ceea ce fuseseră înainte posibile puncte slabe, sau în orice caz dificile, ale concepţiei teocratice asupra vieţii. Este o revenire, de la raţionalismul restrâns al Sfântului Toma şi al marilor teologi ai secolului al XVI-lea, din care pretinde că se inspiră, la iraţionalismul curajos şi absolut al Bisericii timpurii. Maistre vorbeşte, într-adevăr, despre raţiunea divină şi despre providenţă, care, în ultimă instanţă, este ceea ce dă tuturor formă, în felul ei de nepătruns. Dar raţiunea divină nu este pentru el sub nici un chip asemănătoare celei la care fac apel deiştii secolului al XVIII-lea – acea raţiune pe care Dumnezeu ar fi sădit-o în om, sursă a triumfurilor epocale ale lui Galileo şi Newton, un instrument pentru crearea unei fericiri raţionale, conform planurilor elaborate de despoţi luminaţi ori de adunări suverane înţelepte. Noţiunea de raţiune divină a lui Maistre este o activitate transcendentă, aşadar ascunsă de privirea omului. Ea nu poate fi dedusă din vreo cunoaştere dobândită prin simple mijloace umane; celor ce s-au cufundat în lumea revelată a lui Dumnezeu li se dă uneori să întrevadă o licărire – astfel, ei pot să înveţe din natură şi istorie, aşa cum sunt ele determinate de pronia divină, dar nu îi pot înţelege căile sau scopurile. Aceşti oameni se simt în siguranţă pentru că au credinţă. Nu-şi pun întrebări, pentru că au destulă înţelepciune încât să înţeleagă că este o nebunie să aplici puterii divine categorii omeneşti. Mai presus de orice, nu caută teorii generale care să explice totul. Căci nimic nu este mai fatal pentru adevărata înţelepciune decât principiile generale stabilite ştiinţific.

Maistre avea o viziune foarte pătrunzătoare şi remarcabil de modernă asupra primejdiilor (în mare parte ignorate de *lumières*

franceze) principiilor generale şi ale aplicării acestora. Atât în teorie, cât şi în practică era excepţional de sensibil la diferenţele de context, de subiect, de circumstanţe şi situaţii istorice sau de niveluri de gândire, la nuanţele pe care cuvintele şi expresiile le dobândesc în diferite limbi, la varietăţile şi non-echivalenţele de gândire şi limbaj. Fiecare disciplină îşi are, pentru el, propria logică, şi repetă iar şi iar că aplicarea canoanelor ştiinţelor naturii în teologie sau a conceptelor logicii formale în istorie va duce neapărat la absurdităţi. Fiecare domeniu are un mod de credinţă propriu şi propriile metode de probă. O logică universală, ca şi o limbă universală, goleşte simbolurile folosite de toată bogăţia de sens agonisită printr-un proces continuu de precipitare lentă: cel prin care simpla trecere a timpului îmbogăţeşte o limbă veche, înzestrând-o cu toate proprietăţile rafinate şi misterioase ale unei instituţii străvechi şi trainice. Să analizezi asociaţiile şi conotaţiile precise ale cuvintelor pe care le folosim este imposibil; să le înlături ar fi o nebunie suicidară. Fiecare epocă îşi are propria viziune; să explici – sau mai rău, să judeci — trecutul în termenii valorilor noastre contemporane înseamnă să faci – aşa cum adesea s-a şi făcut – din istorie un nonsens.

Maistre vorbeşte despre asta într-un limbaj care aminteşte de Burke, Herder şi Chateaubriand. „Lucrarea creştinismului a fost una divină, şi din această cauză el a înaintat lent, fiindcă toate operele legitime, de orice fel, avansează cu paşi imperceptibili. Oricând întâlnim zgomot, dezordine, pripă”, eforturi îndărătnice de a răsturna şi exploda, „putem fi siguri că lucrarea este a fărădelegii sau smintelii. *Non in commotatione Dominus.”*— Totul creşte, nimic bun sau permanent nu s-a săvârşit peste noapte. Orice improvizaţie poartă în ea seminţele propriei sale decăderi grabnice, şi întotdeauna crima centrală a revoluţiilor este să încerce să transforme lucrurile printr-o simplă mişcare de baghetă magică – să le schimbe abrupt şi violent. Fiecare ţară, naţiune, grup îşi are propriile tradiţii, care nu sunt exportabile peste hotare. Spaniolii, de exemplu, fac o greşeală gravă încercând să adopte Constituţia britanică, iar grecii, crezând că pot deveni, peste noapte, stat naţional. Unele dintre profeţiile lui Maistre s-au dovedit a fi amuzant de false: era limpede, declara el, că un oraş precum Washingtonul n-avea să fie construit vreodată; sau, că dacă ar fi construit, nu s-ar numi Washington; şi chiar de-ar primi acest nume, nu ar deveni niciodată sediu al Congresului.—

Abstracţiunea este fatală nu numai în lumea socială, ci şi în cea fizică. Maistre ia în râs entitatea care oferă totul şi explică totul, proslăvită de Enciclopedişti sub numele de Natură. „Cine naiba e femeia asta?”— Natura, departe de a fi cea care ne oferă binevoitor toate lucrurile bune, sursa oricărei vieţi, cunoaşteri şi fericiri, este pentru el un veşnic mister; crudă în metodele ei, scenă a brutalităţii, durerii şi haosului; slujind scopului inscrutabil al lui Dumnezeu, dai' fiind rareori o sursă de confort sau de iluminare.

Secolul al XVIII-lea este plin de peane în cinstea virtuţilor simple ale sălbaticului nobil. Sălbaticii nu sunt nobili, ne informează Maistre, ci subumani, cruzi, desfrânaţi şi brutali. Oricine a trăit printre ei ne poate confirma că refuză umanitatea. Departe de a fi prototipuri încă neprihănite, exemplare timpurii ale gustului şi moralităţii naturale pornind de la care naţiunile Occidentului ar fi fost pervertite de civilizaţie, ei sunt rebuturi, pierderi, defecte de fabricaţie în procesul creativ al lui Dumnezeu. Misionarii creştini trimişi printre aceste creaturi au vorbit despre ele cu mult prea multă blândeţe. Doar pentru că aceşti preoţi mărinimoşi nu au avut puterea să le atribuie unor creaturi ale lui Dumnezeu mizeria şi viciile în care acestea sunt, de fapt, cufundate, nu înseamnă că aceste cazuri deplorabile de stagnare a dezvoltării sunt pentru noi modele de urmat. Oare ce ne îndeamnă Rousseau şi cei ca el să facem? Maistre reia faimoasele cuvinte ale lui Montesquieu: „Sălbaticul taie pomii ca să le mănânce fructele; deshamă boul pe care i-l dau misionarii şi îl găteşte pe lemnul carului. Trei veacuri, şi tot ce vrea de la noi este praf de puşcă să-i ucidă pe alţii şi rachiu ca să se ucidă pe sine. Este tâlhar, crud, desfrânat, însă nu asemenea nouă. Noi măcar trebuie să ne învingem firea; sălbaticul însă şi-o urmează pe a lui; crima este gustul lui firesc, nu simte remuşcare”—. Maistre ne face apoi pielea de găină cu un catalog al plăcerilor obişnuite din viaţa unui sălbatic: paricidul, eviscerarea partenerului, scalparea, canibalismul, desfrâul sălbatic. Care este scopul sălbaticilor în cadrul creaţiei? Să fie un avertisment pentru noi. Să ne arate cât de jos poate cădea omul. Limba triburilor sălbatice nu are frumuseţea şi forţa primitivă a unui început, ci numai confuzia şi urâţenia decăderii. Este „molozul dintre ruinele limbilor străvechi”—.

Cât despre Starea de Natură a lui Rousseau, în care ni se spune că s-ar afla sălbaticii, şi aşa-numitele Drepturi ale Omului, despre care se crede că aceştia le-ar recunoaşte şi în numele cărora Franţa şi Europa au fost cufundate în masacre crude – care sunt aceste drepturi? Inerente căror oameni? Nici un ochi, fie el şi metafizic sau magic, nu va detecta nişte entităţi abstracte numite drepturi care să nu derive din vreo autoritate anume, umană ori divină. Aşa cum nu există nici o doamnă numită Natură, nu există nici o creatură numită Om. Şi, cu toate acestea, se fac revoluţii şi se comit atrocităţi fără nume în numele acestei himere.

> Cu patru sau cinci secole în urmă [scrie Maistre în memoriul său despre Rusia], papa i- ar fi excomunicat pe cei câţiva avocaţi sâcâitori, şi ei s-ar fi dus la Roma pentin a primi dezlegarea. Marii lorzi care erau de partea lor ar fi înăbuşit câteva răscoale ale unor arendaşi— de pe domeniile lor, şi totul ar fi fost ţinut în frâu. în zilele noastie, cele două ancore ale societăţii – religia şi sclavia – dând greş în acelaşi moment, corabia a fost luată de furtună şi a fost distrusă.—

Abia când autoritatea Bisericii Romei a fost ferm stabilită a

putut să fie abolită sclavia, aşa cum a şi fost.

Raţionalismul duce la ateism, individualism şi anarhie. Ţesătura socială ţine doar întrucât oamenii îşi recunosc superiorii fireşti, se supun pentru că simt o autoritate firească, pe care nici o filozofie raţionalistă nu o poate îndepărta. Nu poate exista societate fără stat; nici un stat fără suveranitate, curtea de apel supremă; nici o suveranitate fără infailibilitate; nici o infailibilitate fără Dumnezeu. Papa este reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, orice autoritate legitimă provine de la el.

Aceasta este teoria politică a lui Maistre, o influenţă dominantă asupra ideilor reacţionare, obscurantiste şi, în final, fasciste în anii care au urmat, şi o sursă de jenă pentru conservatorii sau clericii convenţionali. în mod mai direct, a inspirat mult autoritarismul antietatist ultramontanist din Franţa şi mişcările teocratice antipolitice din Spania şi Rusia, precum şi din Franţa. Conceptul său de autoritate divină nu este numai profund antidemocratic, ci şi cu totul opus libertăţii individuale, egalităţii sociale şi economice şi implicaţiilor politice ale fraternităţii omeneşti. Ar fi putut foarte bine să fie autorul remarcii atribuite lui Metternich: „Dacă aş fi avut un frate, l-aş fi numit văr”. Catolicismul liberal i s-ar fi părut absurd lui Maistre, autocontradictoriu chiar – în ultimii ani ai vieţii, era îngrijorat să vadă sâmburii unei astfel de tendinţe în vechiul său aliat papalist, Lamennais. Brandes observă pe bună dreptate că, pentru liberali. Maistre reprezintă înflorirea cea mai bogată a tot ceea ce ei sunt făcuţi să deteste, şi asta nu pentru că ar fi fost un reacţionar, în sensul că trăia în trecut, sau că ar fi zăbovit precum o relicvă depăşită a unei civilizaţii perimate, ci, din contră, pentru că şi-a înţeles prea bine epoca şi a rezistat activ tendinţelor ei liberale, luptând cu toate armele intelectuale ale vremii.

Duşmanul cel mai periculos al rasei omeneşti – distrugătorul ale cărui scop şi funcţie sunt să slăbească fundaţiile pe care sunt întemeiate toate societăţile – este protestantul, cel care ridică mâna împotriva Bisericii universale. Bayle, Voltaire, Condorcet sunt doar nişte plăpânzi discipoli seculari ai marilor subminatori — Luther, Calvin şi urmaşii lor. Protestantismul este revolta raţiunii, credinţei şi conştiinţei individuale împotriva supunerii oarbe, singura temelie a oricărei autorităţi: prin urmare, este o revoltă *au fond* politică. Fără episcop, fără rege. Catolicii, declară Maistre în *Réfections sur le protestantisme,* nn s-au răzvrătit niciodată împotriva suveranilor lor; numai protestanţii au făcut-o. — Această aserţiune surprinzătoare este susţinută de sofismul monstruos că din moment ce, începând cu Constantin, Biserica şi statul au fost una, orice act de nesupunere al catolicilor – de pildă, asasinarea conducătorilor eretici de către fanatici catolici – nu este un act de revoltă împotriva autorităţii adevărate, ci împotriva uzurpatorilor. Inchiziţia spaniolă a fost o metodă de a păstra nu doar credinţa adevărată, ci şi gradul minim de siguranţă şi stabilitate fără de care nici o societate nu poate supravieţui.

Inchiziţia, în viziunea lui, a fost foarte greşit prezentată.— De cele mai multe ori a fost un instrument de reeducare blândă şi binefăcătoare, care a făcut multe suflete să se pocăiască şi să se întoarcă la credinţa adevărată. Ea a ajutat Spania să evite conflictele religioase distructive ale Franţei, Angliei, Germaniei, protejând astfel unitatea naţională a acelui regat evlavios. (Aici a mers prea departe. Apologia lui Maistre, care i-ar fi plăcut lui Filip II, nu a prea avut ecou nici măcar printre apărătorii cei mai zeloşi ai politicilor Bisericii.) Sfidarea cu succes a autorităţii clericale a fost vinovată de măcelul şi haosul pe care Războiul de Treizeci de Ani le-a adus asupra Germaniei. Nici o ţară nu se poate răzvrăti împotriva Bisericii, ca apoi să atingă măreţia. Prin urmare, revocarea Edictului de la Nantes a fost justificată de consideraţii pur patriotice. „într-o epocă superioară, totul este superior. Miniştrii, magistraţii lui Ludovic XIV erau la fel de măreţi, în sfera lor, ca generalii, pictorii şi grădinarii în ale lor. [...] Ceea ce mizerabilele noastre vremuri numesc superstiţie, fanatism, intoleranţă ş.a.m.d. era un ingredient necesar pentru măreţia Franţei.”— Calvinismul a fost cel mai periculos duşman al acestei măreţii: în Franţa, el a fost sabotat până când a putut fi răsturnat; când a căzut, nimeni n-a zis pâs. Cât despre cei care spun că Franţa a pierdut astfel mari meşteşugari care au emigrat şi au îmbogăţit alte tărâmuri cu arta lor, să-i lăsăm pe cei impresionaţi de astfel de obiecţii mercantile *(boutiquières)* „să caute răspunsuri altundeva decât în cărţile mele”—.

Janseniştii nu erau cu mult mai buni: Ludovic XIV a ras Port-Royal de pe faţa pământului, a lăsat un car să treacă peste el şi „a făcut să crească porumb bun acolo unde până atunci crescuseră doar cărţi proaste”—. Cât despre Pascal, Maistre hotărăşte că acesta nu datora nimic Port-Royalului. Erezia trebuie extirpată; întotdeauna, jumătăţile de măsură vor ricoşa asupra celor care nu au mers îndeajuns de departe. „Ludovic XIV a stârpit protestantismul şi a murit în patul lui, bătrân şi încoronat de glorie. Ludovic XVI a mângâiat protestantismul pe cap şi a murit pe eşafod.”— „Nici o instituţie nu este fermă şi nu durează dacă se bazează numai pe forţele omului. Istoria şi raţiunea ne arată amândouă că rădăcinile tuturor marilor instituţii sunt de găsit în afara lumii. [...] Suveranităţi le, în mod special, au putere, unitate, stabilitate doar în măsura în care sunt sanctificate [divinisées] de religie.”—

Maistre avea o înţelegere fără pereche a valorilor împotriva cărora lupta. Nici un criteriu, remarca el, nu este mai failibil decât impietatea. Trebuie să ne uităm întotdeauna la ceea ce ea urăşte, la ce o mânie, la ceea ce ea atacă oricând, oriunde şi cu furie – acolo va fi adevărul. Aşa cum spune despre el Anatole France, Maistre a fost „l’adversaire de tout son siècle”[133]. O asemenea activitate nu este reacţionară, ci contrarevoluţionară, nu e pasivă, ci activă, nu e o încercare zadarnică de a reproduce trecutul, ci un efort formidabil şi eficient de a înrobi viitorul unei viziuni a

trecutului care nu este niciodată doar fantezistă, ci, din contră, profund înrădăcinată într-o interpretare crunt de realistă a evenimentelor contemporane.

Maistre nu era un pesimist romantic în sensul în care erau Chateaubriand, Byron, Biichner sau Leopardi. Ordinea lumii nu era pentru el nici haotică, nici nedreaptă, ci ceea ce trebuie şi se cuvine, în ochii credinţei, să fie. Celor care, în orice epocă, s-au întrebat de ce drepţii nu au o pâine, în timp ce ticăloşii prosperă, le răspundea că asta era o înţelegere greşită şi copilărească a ceea ce reprezentau legile divine. „Rien ne marche au hasard [...] tout a sa règle.”— Dacă există o lege, ea nu suferă excepţii; dacă un om bun are nişte zile rele, nu ne putem aştepta ca Dumnezeu să schimbe legile, fără de care totul ar fi haos, pentru beneficiul unui anumit individ. Dacă un om are gută, are ghinion, dar asta nu-l face să se îndoiască de existenţa legilor naturii; din contră, tocmai ştiinţa medicinei, la care el face apel, presupune aceste legi. Dacă asupra unui om drept se abat tot felul de calamităţi, nici asta nu-i dă motive să fie sceptic cu privire la buna guvernare a universului. Existenţa legilor nu poate preveni nenorocirile individuale; o lege nu poate fi mânuită astfel încât să se potrivească unor cazuri individuale – altfel nu ar mai fi lege. în lume există o anumită cantitate de păcat, şi ea este ispăşită printr-o cantitate proporţională de suferinţă; acesta este principiul divin. Dar nimic nu spune că lucrarea divină trebuie să fie guvernată de dreptatea omenească sau de echitatea raţională, că fiecare păcătos individual trebuie să fie el însuşi pedepsit (pe lumea aceasta, în orice caz). Atâta timp cât răul intră în lume, va curge undeva sânge; sângele celor vinovaţi, ca şi al celor fără vină, este felul proniei divine de a răscumpăra omenirea păcătoasă, inocentul va fi masacrat, dacă este nevoie, în locul altora, până când echilibrul este restabilit. Aceasta este teodiceea lui Maistre: explicaţia lui pentru Teroarea lui Robespierre, justificarea oricărui rău inevitabil din lume.

Vestita teorie despre sacrificii a lui Maistre este întemeiată pe această teoremă, conform căreia responsabilitatea nu este individuală, ci colectivă. Facem cu toţii parte unul din altul întru păcat şi suferinţă: astfel, păcatele părinţilor cad neapărat pe capul copiilor, oricât ar fi ei de inocenţi luaţi separat – căci pe capul cui altcuiva să cadă? Faptele rele nu ar putea fi lăsate neispăşite pentru totdeauna (nici măcar pe această lume), după cum un dezechilibru în lumea fizică nu ar putea să existe la nesfârşit. Maistre „a văzut doar două elemente în istorie”, remarca trist Lamennais la bătrâneţe: „pe de-o parte crima, pe de alta, pedeapsa. Avea un suflet generos şi nobil, şi cărţile lui sunt toate parcă scrise pe eşafod”.—

VII

Protestantismul a distrus unitatea omenirii, a creat haos, nefericire şi dezintegrare socială. Filozofii secolului al XVIII-lea recomandau, ca remediu împotriva acestor rele, o reglementare a vieţii omeneşti care să urmeze un plan raţional. Dar planurile se năruie, tocmai pentru că sunt raţionale, tocmai pentru că sunt planuri. Războiul pare a fi una dintre cele mai planificate activităţi ale omului. Dar nimeni care a văzut vreodată o bătălie nu poate susţine că ceea ce se întâmplă este hotărât de ordinele date de generali. Nici generalul, nici subordonaţii lui nu ar putea să spună ce se petrece; zgomotele puştilor, haosul, urletele celor răniţi şi în agonie, corpurile mutilate – „cinci sau şase feluri de intoxicare”—: violenţa şi dezordinea sunt prea mari. Victoriile sunt atribuite ordinelor inteligente ale generalilor doar de cei care nu înţeleg în ce constă viaţa. Cine obţine o victorie? Cei care sunt plini de sentimentul inexplicabil al propriei lor superiorităţi; nici trupele, nici generalii nu pot spune precis care ar putea fi proporţia de victime dintre ei şi duşmani. „Imaginaţia este cea care pierde bătălii.”— Victoria este un eveniment moral şi psihologic, mai degrabă decât unul fizic, şi se datorează unui act misterios de credinţă; nu este o consecinţă triumfătoare a unor planuri atent puse la cale ori a voinţei firave a oamenilor.

Observaţiile lui Maistre despre felul în care bătăliile sunt purtate şi câştigate, din vestita Conversaţie VII din *Soirées,* constituie, poate, cea mai bună şi mai vie formulare a temei – la care a revenit neîncetat – haosului inevitabil de pe câmpul de luptă şi a irelevanţei pretinselor ordine ale comandanţilor. Este o temă care mai târziu a jucat un rol atât de important în descrierea pe care Stendhal i-o face lui Fabrice pe câmpul de luptă de la Waterloo în *Mănăstirea din Parma,* şi a avut în mod limpede o influenţă dominantă asupra doctrinei despre acţiunea umană pe care Tolstoi (despre care ştim că îl citise pe Maistre) o dezvoltă în *Război şi pace.* într- adevăr, este o doctrină generală despre viaţă, atât a lui Maistre, cât şi a lui Tolstoi. Viaţa nu e o luptă zoroastriană între lumină şi întuneric, aşa cum o reprezintă democraţii şi raţionaliştii (pentru care Biserica este întunericul), sau, invers, autoritariştii pioşi (pentru care întunericul este al forţelor malefice ale ateismului), ci confuzie oarbă, pe un câmp de luptă permanent, în care oamenii luptă pentru că nu pot face altfel, sub decretul misterios prin care Dumnezeu dirijează universul. Nici rezultatul nu depinde de raţiune, de forţă sau măcar de virtute, ci de rolul în care a fost distribuit un anumit om sau o anumită naţiune în inscrutabila dramă universală a existenţei istorice; iar din acest rol care ne-a fost atribuit nu putem pricepe decât o mică parte. Ar fi o neghiobie zadarnică să pretindem că înţelegem întregul, şi încă şi mai dement să ne imaginăm că am putea să-l schimbăm dacă am fi mai înţelepţi. Credeţi, şi faceţi ceea ce Domnul porunceşte prin reprezentantul

său pe Pământ.

„Să nu ne pierdem în sisteme!”— Maistre se opune mai ales sistemelor care par fondate pe orice fel de metodă ce pretinde vreo legătură cu ştiinţele naturii. însuşi limbajul ştiinţei este, pentru el, ceva degenerat, şi remarcă, destul de profetic, că degradarea unei limbi este întotdeauna semnul cel mai sigur al degradării unui popor.— Interesul şi ideile lui Maistre cu privire la limbaj sunt. în mod caracteristic, îndrăzneţe şi pătrunzătoare şi, chiar şi prin excesele lor, prefigurează gândirea secolului XX. Teza sa este că, la fel ca toate instituţiile străvechi şi stabile, la fel ca regalitatea, căsnicia sau cultul, limbajul este un mister de origine divină. Există unii care cred că limba este o invenţie omenească deliberată, o tehnică pentru a uşura comunicarea. Conform unor astfel de teoreticieni, gândurile pot fi gândite fără simboluri: întâi gândim, apoi găsim simbolurile potrivite pentru a ne exprima gândurile, ca o mănuşă care se potriveşte pe o mână. Această doctrină, susţinută de oamenii de rând şi, oarecum necritic, de mulţi filozofi până în vremurile noastre, este refuzată ferm şi de Maistre şi, mai ales, de Bonald. Să gândeşti înseamnă să foloseşti simboluri, să foloseşti un vocabular articulat. Gândurile sunt cuvinte încă nerostite; „la pensée et la parole”, declară Maistre, „ne sont que deux magnifiques synonymes”—. Originea celor mai comune simboluri, cuvintele, *este* originea gândirii. Este imposibil să fi existat un moment în care omul să fi inventat prima limbă, căci pentru a inventa trebuie să gândeşti, şi a gândi înseamnă a folosi simboluri, adică limbaj. Folosirea cuvintelor în general nu poate să fi fost inventată artificial, nu mai mult decât „folosirea” gândurilor, cu care coincide. Iar ceea ce nu e inventat este, pentru Maistre, misteriosul, divinul.

Putem să respingem în mod rezonabil noţiunea originii necesar divine a orice nu este artefact, şi totuşi să concedem originalitatea profundă a identificării dintre gândire şi limbaj ca fenomen natural, obiect al unor ştiinţe ale naturii precum biologia şi psihologia socială. Găsim poate sâmburele acestei noţiuni în vestita comparaţie din *Theaitetos* de Platon, pe care Maistre o citează, în care limba este văzută ca „discursul pe care sufletul însuşi îl poartă cu sine însuşi”—. Dar dacă e aşa, sămânţa a căzut pe loc pietros. Hobbes pare să fi redescoperit acest adevăr de capul lui; şi este aproape de inima sistemului lui Vico, pe care, ni se spune. Maistre îl cunoştea.—

Maistre se distrează bine pe seama speculaţiilor secolului al XVIII-lea asupra originii limbajului. Rousseau, ne spune el, este nedumerit cu privire la felul în care au început oamenii să folosească cuvintele, dar omniscientul Condillac ştie răspunsul la această întrebare, ca şi la toate celelalte; este limpede că limbajul a apărut ca un rezultat al diviziunii muncii. Astfel, o generaţie de oameni a spus ba, o alta a adăugat be; asirienii au inventat nominativul, mezii genitivul.— O astfel de ironie este destul de meritată, dată fiind lipsa militantă a simţului istoric la unii dintre

cei mai fanatici *philosophes;* restul teoriei lui Maistre nu are însă o justificare similară. întrucât cuvintele sunt depozitarele gândirii, simţirii şi concepţiei strămoşilor asupra sinelui şi lumii, ele sunt şi întruparea înţelepciunii lor conştiente şi inconştiente care provine de la Dumnezeu pentru a forma experienţa. Astfel, textele antice şi tradiţionale, în mod special cărţile sacre ce transmit înţelepciunea imemorială a rasei, modificate şi îmbogăţite de impactul evenimentelor, sunt tot atâtea mine preţioase de unde cunoaşterea, zelul şi răbdarea experţilor pot extrage mult aur ascuns. Filozofia medievală era batjocorită pentru căutarea sensurilor ascunse şi metodele sale de interpretare a textelor sacre; dar în opinia lui Maistre, pentru care, la fel ca pentru Vico şi romanticii germani, limba nu este o invenţie omenească, toate acestea sunt săpături după cunoaşterea tainică, un soi de psihanaliză a inconştientului colectiv al omenirii, sau al creştinismului, în orice caz. Doar în întuneric se pot găsi imense comori ascunse. Astfel, clarificarea cerută de Enciclopedişti echivalează, pentru el, cu a face să se evapore tot ceea ce este profund şi fertil în cuvinte; ea le anihilează virtuţile, le deshidratează de semnificaţie. Acelaşi argument ar putea fi susţinut, desigur, cu privire la astrologie şi alchimie, dar asta nu l-ar fi speriat pe Maistre; nu era interesat de metodele ştiinţelor naturii: era interesat de vizionarul Swedenborg şi de explicaţiile mistice ale fenomenelor naturale, şi ar fi căzut repede de acord cu contemporanul său William Blake că în ştiinţele oculte se găsea mai multă înţelepciune ascunsă decât în manualele de chimie sau fizică moderne. Pe deasupra, valoarea politică a cărţilor sacre cu greu poate fi exagerată.—

întrucât gândirea este limbaj şi păstrează memoria istorică cea mai veche a unui popor sau a unei Biserici, să reformezi uzul lingvistic înseamnă să încerci să distrugi puterea şi influenţa a tot ce există mai sacru, înţelept sau cu autoritate. Desigur, Condorcet şi-ar fi dorit o limbă universală pentru a uşura comunicarea între oamenii luminaţi din toate ţările, întrucât o astfel de limbă ar fi putut fi „purificată” de superstiţiile şi prejudecăţile acumulate de-a lungul epocilor şi nu ar mai fi dat naştere la iluziile pe care el le găsea sub numele de teologie şi metafizică. Dar care sunt aceste prejudecăţi şi superstiţii, întreabă Maistre? Deja putem ghici răspunsul: este vorba tocmai de acele convingeri ale căror origini sunt învăluite în mister şi a căror forţă nu poate fi explicată raţional; acele vechi credinţe şi concepţii care au trecut testul timpului şi al experienţei şi care păstrează înţelepciunea matură a veacurilor. Să le lepădăm ar însemna să rămânem fără cârmă în mijlocul stihiei impetuoase unde fiecare pas greşit duce la moarte. Iar cea mai bună, căci cea mai puţin modernă, cea mai bogat încărcată limbă este cea a Bisericii şi a măreţului Stat
Roman – cea mai bună domnie cunoscută de om. Limba romanilor şi a Evului Mediu trebuie îmbrăţişată tocmai din motivele pentru care Bentham o respingea şi o acuza: pentru că nu este clară, nu

poate fi uşor folosită ştiinţific, pentru că înseşi cuvintele ei poartă în ele autoritatea impalpabilă a trecutului imemorial, a întunericului şi suferinţei istoriei omeneşti, singura prin care putem dobândi mântuirea. Latina asigură, în sine, o gândire dreaptă; vocabularul latin, cu limitările lui specifice, cu rezistenţa pe care o opune modernităţii, este aici esenţial: 1984 de Orwell doar repetă teza crucială potrivit căreia controlul limbii este esenţial pentru controlul vieţilor oamenilor, deşi elita lui Orwell, ale cărei scopuri diferă întru câtva de cele ale elitei lui Maistre, alege nu o limbă tradiţională, ci una artificială, construită special – de fapt, tocmai ceea ce atacă Maistre.

în acelaşi sens, Maistre îi susţine pe iezuiţi ca fiind singurii educatori de încredere, cu latina ca vehicul al adevărului întrupat în moralitatea medievală, şi îi atacă pe Speranski şi pe grupul de sfetnici cu care ţarul Alexandru I pusese la cale un fel de *New Deal* pentru Imperiul Rus. A împins foarte departe această atitudine; pentru Maistre, naţionalitatea era aproape o valoare în sine, întrucât el aproba orice se dovedea impenetrabil la procesele dezintegratoare ale raţiunii. Credinţa raţională este mult prea vulnerabilă. Un dialectician bun poate să perforeze orice structură întemeiată pe o bază atât de fragilă. Raţiunea face, raţiunea desface. Din acest motiv, Maistre este foarte neconvingător când apelează la Toma d'Aquino. Ca elev al iezuiţilor, cu greu ar fi putut proceda altfel; dar adevărul pe care îl vedea el era dincolo de înţelegerea tomistă: acel adevăr care, doar el, este pe vecie invincibil, pentru care metodele de argumentaţie raţională sunt integral şi principial nepotrivite şi ¡relevante. Există şi aici o anumită paralelă cu Tolstoi, a cărui atitudine ironică faţă de încrederea în experţii ştiinţei şi de credinţa liberală în progres, mai exact faţă de cei care credeau în puterea voinţei şi intelectului omenesc, precum Speranski, Napoleon şi strategii militari germani învăţaţi (ca şi, mai târziu, faţă de toată inteligheţia rasă), este foarte asemănătoare cu cea a agentului sard la Sankt-Petersburg.

Maistre foloseşte argumente foarte asemănătoare ca să dărâme teoria, pentru el la fel de absurdă, a contractului social ca bază a societăţii. Contractele, afirmă el în mod corect, presupun angajamente şi mijloacele de a le impune; însă un angajament este un act inteligibil şi conceptibil doar în cadrul unei reţele elaborate de convenţii sociale conştiente şi deja existente. Iar maşinăria de constrângere presupune existenţa unei structuri sociale dezvoltate; pentru a fi atins stadiul de contract, trebuie să existe nu numai o societate care să trăiască după reguli şi convenţii, ci şi una care să fi atins un grad considerabil de ordine şi complexitate. Pentru nişte sălbatici izolaţi într-o „stare de natură”, convenţiile sociale, inclusiv angajamentele, contractele, legile care să fie respectate ş.a.m.d., nu pot însemna nimic. Prin urmare, să presupui că societăţile sunt create de contracte, şi nu invers, este o absurditate nu doar istorică, ci şi logică. Pe de altă parte, doar

protestanţii ar fi putut presupune că societatea era o asociaţie artificială, ca o bancă sau o afacere.—

Societatea, declară Maistre în mai multe izbucniri pasionate, care arată urme clare ale influenţei lui Burke, nu este o asociaţie artificială, elaborat construită, bazată pe calculul interesului propriu ori al fericirii, ci se sprijină cel puţin la fel de mult pe setea de sacrificiu a omului – necreată, originară şi copleşitoare –, pe impulsul de a se imola pe un altar sacru, fără speranţă de întoarcere. Armatele se supun ordinelor şi merg spre moarte; ar fi grotesc să presupunem că ceea ce le mână este gândul foloaselor proprii; şi ceea ce este disciplina pentru armată este, într-un grad foarte diferit, şi orice supunere pentru puterea organizată – ceva tradiţional, misterios, irezistibil şi de necontestat.

Abia odată cu Renaşterea a fost umbrit şi negat acest adevăr, ne informează Maistre. Luther şi Calvin, Bacon şi Hobbes, Locke şi Grotius, la rândul lor influenţaţi de vechile erezii ale lui Wyclif şi Hus, au răspândit această mare eroare, conform căreia orice putere şi autoritate depind de ceva atât de firav şi de arbitrar precum o convenţie artificială. Marea Revoluţie Franceză a demonstrat falsitatea acestui optimism miop, căci a fost pedeapsa lui Dumnezeu asupra celor care nutreau astfel de teorii şi idei. Societatea nu este o asociaţie de ajutor reciproc, ci o *maison correctionnelle,* o colonie penitenciară, aproape. într-adevăr, nu este guvernată de raţiune; dar pe de altă parte, democraţia, cu siguranţă mai raţională decât despotismul, generează suferinţă oriunde, mai puţin acolo unde, nefiind scrisă, ci doar „simţită” (ca la admirabilii englezi), este o sursă reală de putere – adică poate să impună tocmai contractele pe care gânditorii superficiali, care ignoră şi faptele, şi logica, pretind să le întemeieze.

Ceea ce contează nu este raţiunea, ci puterea. Oriunde se găseşte un vid, trebuie ca puterea, mai devreme sau mai târziu, să-şi facă loc şi să creeze o ordine nouă din haosul revoluţionar. Poate că iacobinii şi Napoleon sunt criminali sau tirani, însă exercită puterea, reprezintă autoritatea, cer supunerea şi, în primul rând, pedepsesc, şi deci ţin în frâu, tendinţele centrifuge ale oamenilor slabi şi failibili. în consecinţă, sunt înmiit preferabili intelectualilor critici, distructivii colportori de idei care pulverizează structura socială şi distrug orice proces vital, până când o forţă, oricât de ilegală, se ridică, la cererea istoriei, pentru a-i mătura din calea ei.

Orice putere este de la Dumnezeu. Maistre interpretează foarte literal celebrul text paulin.— Orice forţă cere respect. Orice slăbiciune trebuie dispreţuită, oriunde s-ar găsi ea, până şi în faptele unsului monarh al „celui mai frumos regat după împărăţia Cerului”— – Ludovic XVI al Franţei. Iacobinii erau nişte criminali josnici, dar Teroarea a restabilit autoritatea, a apărat şi a extins hotarele Franţei, aşadar valorează mai mult pe scara valorilor supreme decât liberalii şi idealiştii girondini, care au lăsat să le scape puterea printre degetele lor plăpânde. Cu siguranţă, doar

autoritatea legitimă poate ţine piept hazardului şi schimbării. Simpla cucerire, nesancţionată de legile eterne ale Bisericii adevărate, este un jaf: „nu este mai permis să furi oraşe sau provincii decât ceasuri sau tabachere”—, şi asta nu e mai puţin adevărat cu privire la cei ce au trasat graniţele în 1815 decât este pentru Frédéric cel Mare sau Napoleon—. Maistre condamnă iar şi iar militarismul van: „Ori de câte ori ceva este perfecţionat în sfera artei războiului, este vorba pur şi simplu de o nenorocire”—. Numeşte guvernarea militară (chiar şi în Savoia lui) *la bâtonocratie—,* puterea bastonului, „oroarea epocii noastre”—. „Am detestat întotdeauna, detest şi voi detesta guvernarea militară.”— O detestă pentru că este arbitrară, slăbeşte autoritatea regilor şi a vechilor instituţii şi duce la revoluţie şi la subminarea valorilor creştine tradiţionale.— Dar există momente când ne ameninţă haosul: chiar şi cel mai rău guvern este preferabil anarhiei; într-adevăr, numai despotismul cel mai nemilos poate să împiedice dezintegrarea societăţii. în această privinţă este de acord cu Machiavelli, Hobbes şi toţi apologeţii autorităţii ca atare.

Revoluţia – cei mai rău dintre rele – este, şi ea, un proces divin, trimis să pedepsească ticăloşia şi să regenereze natura noastră căzută prin suferinţă (ideea aminteşte de interpretarea teologică a înfrângerii Franţei, pe care o dădeau Pétain şi susţinătorii lui în 1940), un proces la fel de misterios ca toate celelalte mari forţe ale istoriei, astfel încât „nu oamenii sunt cei care dirijează revoluţia, ci revoluţia e cea care-i foloseşte”—. Acest proces se poate într-adevăr folosi de cele mai scârboase instrumente – „numai geniul infernal al lui Robespierre ar fi putut să reuşească aşa o minune [victoria Franţei asupra Coaliţiei]. [...] acest monstru al forţei, beat de sânge şi de triumf, acest fenomen îngrozitor [...] a fost deopotrivă o pedeapsă teribilă trimisă asupra francezilor şi singura cale de a salva Franţa”—. Robespierre i-a agitat până la culmea violenţei, le-a întărit inimile, i-a făcut să-şi piardă minţile cu sângele eşafodurilor, până când au luptat ca nebunii şi au strivit orice duşman. Fără revoluţie însă (pe care oameni ca Robespierre erau destul de naivi încât să creadă că o pot face, în timp ce este clar că nu ei au făcut revoluţia, ci ea i-a făcut pe ei), ar fi rămas mediocrul care fusese până atunci.

Oamenii care iau puterea nu ştiu cum ajung să o facă; influenţa lor este pentru ei un mister mai mare decât pentru ceilalţi: totul se face fără concursul lor, prin circumstanţe pe care ei nu le pot nici prevedea, nici dirija – aceasta este „forţa secretă care se joacă cu planurile oamenilor”—, providenţa, viclenia hegeliană a raţiunii. însă omul este încrezut, şi îşi imaginează că voinţa sa poate scăpa de sub legile inexorabile prin care Dumnezeu guvernează lumea. Maistre oboseşte să tot repete că această amăgire din partea unor creaturi slabe, păcălite, umflate de îngâmfare stă la rădăcina credinţei în democraţie. Un sentiment înşelător al propriei înţelepciuni şi puteri, un refuz orb de a

recunoaşte superioritatea altora sau a instituţiilor duce la mozaicul ridicol de declaraţii ale drepturilor omului şi de vorbărie despre libertate. „Oricine spune că omul este născut întru libertate rosteşte o frază fără sens.”— Omul este ceea ce este şi a fost, ceea ce face şi a făcut; să spui că omul nu este ce s-ar *cuveni* să fie reprezintă o jignire adusă sănătăţii psihice. Trebuie să ascultăm istoria, care este „politică experimentală”, adică singurul dascăl de încredere în domeniu: „Ea nu ne va spune niciodată opusul adevărului”—. Un singur experiment veritabil poate să arunce în aer o sută de tomuri cu speculaţii abstracte.[156]

însă noţiunile de democraţie şi libertate populară se sprijină tocmai pe astfel de abstracţiuni fără temei, nesusţinute nici de experienţa empirică, nici de revelaţia divină. Dacă oamenii refuză să recunoască autoritatea acolo unde ea se găseşte în mod legitim – în Biserică şi în monarhia *„divinisée”* –, atunci ei vor cădea sub jugul tiraniei poporului, cea mai rea tiranie dintre toate. Cei care creează revolte în numele libertăţii sfârşesc prin a deveni tirani, spunea Bonald (citându-l pe Bossuet şi fiind reluat, jumătate de veac mai târziu, de Dostoïevski); iar Maistre adaugă doar că inevitabila consecinţă a credinţei în principiile lui Rousseau este o situaţie în care stăpânii spun poporului: *„Voi credeţi că nu vreţi legea aceasta, dar vă asigurăm că o vreţi. Dacă îndrăzniţi să o respingeţi, o să vă împuşcării ca să vă pedepsim că nu vreţi ceea ce vreţi”* – şi apoi acţionează în consecinţă.— Cu siguranţă, nu s-a pronunţat niciodată vreo formulă mai clară pentru ceea ce s-a numit pe drept cuvânt „democraţie totalitară”. Maistre spune sardonic că dacă mulţi savanţi au sfârşit sub ghilotină a fost doar din vina lor.—Ideile în numele cărora au fost ucişi erau ideile lor; iar ca orice răscoală împotriva autorităţii, şi aceasta era sortită să-şi distrugă autorii. Ura violentă a lui Maistre pentru circulaţia liberă a ideilor, dispreţul său pentru toţi intelectualii nu sunt doar conservatorism sau dreaptă credinţă şi loialitate faţă de Biserica şi statul în care fusese crescut, ci ceva mult mai vechi şi totodată mai nou – un ecou al vocilor fanatice ale inchiziţiei şi, totodată, primele note ale fascismului antirational militant al vremurilor moderne.

VIII

Unele dintre cele mai pătrunzătoare pagini din Maistre sunt dedicate Rusiei, în care a petrecut cincisprezece din cei mai creativi ani ai vieţii sale.— A fost, o vreme, consilierul confidenţial al lui Alexandru 1, iar sfaturile şi observaţiile pe care i le-a oferit acestuia erau în mod limpede valabile şi dincolo de Rusia, în întreaga Europă contemporană. A devenit faimos pentru epigramele sale politice, ce s-au dovedit a fi foarte pe gustul lui Alexandru şi al sfetnicilor săi, în special după ce faza liberală a împăratului a luat sfârşit. Maxime precum „Omul în general, redus la el însuşi, este prea stricat ca să fie liber”— ori „Pretutindeni, cei puţini îi conduc pe cei mulţi, căci, fără o aristocraţie mai mult sau

mai puţin puternică, autoritatea publică nu este suficientă în acest scop"— trebuie să se fi bucurat de o foarte bună primire în saloanele aristocratice din Sankt-Petersburg, iar memoriile ruseşti contemporane vorbesc despre el cu admiraţie—.

Observaţiile lui Maistre asupra Rusiei sunt extrem de caustice. Cel mai mare pericol vine din încurajarea liberalismului şi a ştiinţelor, atât de fatal promovate de către sfetnicii luminaţi ai lui Alexandru. într-o scrisoare către prinţul Aleksandr Goliţîn, conducătorul secular al Bisericii Ortodoxe, semnalează trei surse principale de pericol pentru stabilitatea statului rus: spiritul investigaţiei sceptice, stimulat de predarea ştiinţelor naturii; protestantismul, care declara că toţi oamenii se nasc liberi şi egali şi că toată puterea stă în popor, ceea ce instigă la rezistenţă în faţa autorităţii ca drept natural; şi, în fine, revendicarea unei eliberări imediate a iobagilor. Nici un suveran, declară el, nu are îndeajuns de multă putere pentru a guverna mai multe milioane de oameni dacă nu este ajutat fie de religie, fie de sclavie.— înainte de creştinism, societatea se sprijinea pe sclavie. Apoi, pe autoritatea religioasă, controlul de către preoţi; prin urmare, sclavia a putut fi abolită. în Rusia însă, din cauza începuturilor ei bizantine, stăpânirii tătare şi schismei cu Roma, Bisericii îi lipseşte autoritatea; prin urmare, sclavia există aici pentru că este necesară, pentru că împăratul nu ar putea guverna fără ea.— Calvinismul ar submina statul rus; ştiinţele naturii nu au aprins încă (în Rusia, care este destul de inflamabilă) flacăra acelei mândrii incendiare care a consumat deja o parte a lumii şi care va arde totul dacă nu este oprită.— Scopul dascălului este de a răspândi cunoştinţa că Dumnezeu a creat omul pentru societate, care nu poate exista fără domnie, care, la rândul ei, cere ascultare, loialitate, un simţ al datoriei din partea supuşilor. Şi-a concretizat sfatul în mai multe recomandări precise[125]: să se corecteze abuzurile, dar să se întârzie pe cât posibil eliberarea iobagilor; să se dea dovadă de prudenţă la înnobilarea oamenilor de rând – în spiritul istoricului Karamzin, în influenta sa *Notă asupra Rusiei vechi şi noi,* care era suspicios cu privire la Speranski şi la zelul său reformator; să se încurajeze mica nobilime bogată şi meritul personal, dar nu şi comerţul; să fie îngrădită ştiinţa; să se promoveze principiile de tip roman şi grec; să fie protejat romano-catolicismul şi să se folosească profesori iezuiţi oriunde era posibil; să se evite oferirea de posturi străinilor, care sunt capabili de orice; dacă e să fie angajat vreun profesor străin, să fie romano-catolic. Aceste îndemnuri au fost foarte bine primite de conservatorii antioccidentali. Contele Uvarov, curator al departamentului şcolilor din Sankt- Petersburg, s-a dovedit a fi un bun învăţăcel şi, în 1811, a eliminat filozofia, economia politică, estetica şi studiile de comerţ din şcolile pe care le avea în grijă, iar mai târziu, ca ministru al educaţiei, a proclamat renumita formulă triplă – Ortodoxie, Autocraţie, Naţionalitate – care exprima aceleaşi principii aplicate

universităţilor şi întregului sistem educaţional. Practic, acest program a fost urmat riguros în Rusia vreme de jumătate de secol – de la mijlocul domniei lui Alexandru I până la reformele lui Alexandru II, în anii 1860; şi a fost privit cu adâncă nostalgie de către faimosul înalt Procuror al Preasfântului Sinod-— (adică al Bisericii) în anii 1880 şi 1890.

Dacă Rusia acordă libertate locuitorilor ei, este pierdută. Iată cuvintele lui:

> Dacă cineva ar putea să întemniţeze o dorinţă rusă într-o fortăreaţă, aceasta ar exploda. Nimeni nu *vrea* la fel de pasional cum vrea un rus. [...] Ui taţi-vă la negustorul rus, fie el şi din clasa de jos, şi veţi vedea cât de inteligent şi de ager este când vine vorba de interesele Iui; priviţi-l cum întreprinde cele mai periculoase fapte, în special pe câmpul de luptă, şi veţi vedea cât de îndrăzneţ poate fi. Dacă ne trece prin minte să eliberăm treizeci şi şase de milioane de astfel de oameni, şi o facem – nu putem insista îndeajuns asupra acestui fapt într-o clipă va izbucni un război total, în care Rusia va fi nimicită.—

Sau:

> Odată ce-şi primesc libertatea, aceşti iobagi se vor trezi printre dascăli mai mult decât îndoielnici şi preoţi fără putere ori renume. Expuşi astfel, fără pregătire, vor trece negreşit şi subit de la superstiţie la ateism, de la supunerea pasivă la o neînfrânată activitate. Libertatea va avea asupra tuturor acestor temperamente efectul vinului tare asupra unui om care nu e deloc obişnuit să bea. Simplul spectacol al acestei libertăţi îi va demoraliza până şi pe cei care nu iau parte la el. [...] Acestora li se adaugă indiferenţa, incapacitatea sau ambiţia câtorva nobili, activităţile ilegale din afară, manevrele odioasei secte care niciodată nu doarme ş.a.m.d., ş.a.m.d., plus câţiva pugaciovi— din universitate |...| şi, după toate probabilităţile, statul se va *rupe* în două pur şi simplu, ca o bârnă de lemn prea lungă care se îndoaie de la mijloc.—

Sau:

> ce amăgire inexplicabilă, prin care o mare naţiune atinge un punct in care îşi imaginează că poate să se împotrivească legii universului. Ruşii vor totul într-o singură zi. Nu există cale de mijloc. Către scopurile ştiinţei trebuie să te târăşti cu încetişorul, nu se poate zbura într-acolo! Ruşii au conceput două idei la fel de nefericite. Prima, de a pune literatura şi ştiinţa în fruntea a orice, a doua, de a amalgama într-un singur tot întreaga învăţătură a tuturor ştiinţelor.—

Şi, în acelaşi spirit:

> Ce se va întâmpla în Rusia dacă doctrinele modeme vor pătrunde până la popor, şi puterea temporală nu se va mai putea sprijini decât pe ea însăşi? Chiar în ajunul catastrofei universale, Voltaire a spus: „Cărţile au făcut totul”. Cât încă suntem în sânul Rusiei fericite, încă în picioare, să repetăm: „Cărţile au făcut totul”; să ne ferim de cărţi! Un pas politic măreţ al acestei ţări ar fi să se întârzie domnia ştiinţei şi să se folosească autoritatea Bisericii ca un aliat puternic al suveranului, până când ştiinţei i se va putea permite în siguranţă să pătrundă în societate.—

Şi iarăşi:

> Dacă ruşii, care au o anumită tendinţă de a face orice în glumă (nu vreau să spun prin asta că fac glume despre orice), se vor juca şi ei cu acest şarpe, nici un popor nu va fi muscat mai crud.—



Singura speranţă este păstrarea privilegiilor Bisericii şi nobilimii şi ţinerea negustorimii şi a claselor de jos la locul lor. Mai presus de orice, nu trebuie favorizată „propagarea ştiinţei printre clasele cele mai de jos ale poporului; trebuie împiedicată, în ascuns, orice încercare de acest tip ce ar putea fi concepută de fanatici ignoranţi ori subversivi”—. De asemenea, trebuie

> întreprinsă o supraveghere mai riguroasă a imigranţilor din Occident, în special a nemţilor şi a protestanţilor, care vin în această ţară să instruiască tineretul în toate domeniile. Putem fi foarte siguri că, din fiecare o sută de străini de acest tip care ajung în Rusia, măcar nouăzeci şi nouă sunt o achiziţie cu totul indezirabilă pentru stat – căci cei care au proprietăţi, familie, moravuri şi o reputaţie rămân acasă.—

într-adevăr, Maistre a fost aproape primul scriitor occidental care a sprijinit făţiş politica unei încetiniri deliberate a artelor şi ştiinţelor liberale, eliminarea, de fapt, a unora dintre valorile culturale centrale care au transformat gândirea şi conduita occidentală începând din Renaştere şi până în ziua de azi. însă cea mai bogată înflorire a acestei doctrine şi aplicarea ei cea mai nemiloasă erau menite să apară în secolul XX. A fost poate fenomenul spiritual cel mai caracteristic şi mai macabru al timpului nostru; şi este departe de a se fi încheiat.

IX

Ca observator realist şi ager al propriei epoci, Maistre este egalat doar de Tocqueville. Am văzut cât de profetic analizează condiţia Rusiei. La fel, într-o perioadă în care ceilalţi legitimişti priveau Marea Revoluţie ca pe o fază trecătoare, ale cărei rezultate puteau fi anulate – o aberaţie momentană a spiritului omenesc, în urma căreia lucrurile ar fi putut fi făcute să curgă în mare parte ca înainte –, Maistre declara că, decât să se încerce restaurarea ordinii prerevoluţionare, la fel de bine se putea încerca îmbutelierea întregii ape din Lacul Geneva.— Nimic nu ar fi putut slăbi Franţa mai rău decât o contrarevoluţie regalistă cu ajutorul puterilor străine, care ar fi dus la dezmembrarea acestui minunat regat. Armatele revoluţionare glorioase erau cele care apărau Franţa.

La fel ca unul dintre mentorii săi spirituali, episcopul savoiard Thiollaz, Maistre prezicea restaurarea Bourbonilor, dar adăuga că dinastia nu avea să dureze, întrucât toată autoritatea se întemeia pe credinţă, iar ei pierduseră în mod vizibil orice credinţă autentică în ei şi în destinul lor. Şi, în orice caz, unele reforme

trebuiau introduse. Carol II al Angliei nu a fost, din fericire pentru ţara sa, Carol I. Avea în schimb o fascinaţie sinceră pentru împăraţii Alexandru şi Napoleon; nu prea era de aşteptat de la el să admire Casa de Savoia, pe care o servea atât de loial – şi a lăsat să se înţeleagă clar, poate prea clar, că loialitatea lui nu era faţă de persoane, ci faţă de instituţia în sine a regalităţii. Insista cu o plăcere sardonică, în faţa provincialei şi specioasei curţi sarde, asupra adevărurilor greu de înghiţit cu privire la progresul evenimentelor din Europa. Scrisorile lui aveau stilul preţios al diplomaţiei convenţionale, însă nu puteau ascunde cu totul amestecul de loialitate şi dispreţ pe care îl resimţea pentru adresanţii săi. Acest realism politic, precum şi severitatea intenţionată cu care îl exprima l-au făcut să fie întreaga viaţă bănuit la Cagliari şi Torino că e un extremist periculos, un soi de iacobin regalist.— A fost, cu siguranţă, cel mai mare peşte prins vreodată de acea mică curte meschină, agitată, pompoasă, infinit de prudentă. A fost recunoscut pentru mintea lui strălucită, admirat de foarte mulţi, de departe cel mai faimos savoiard al timpului său. Era imposibil să nu-l angajezi, dar cel mai bine era să-l ţii la distanţă, la Sankt-Petersburg, acolo unde observaţiile lui neliniştitoare îl încântau, în mod evident, pe iresponsabilul Alexandru.

Cei mai buni ani din viaţă i-a petrecut la Sankt-Petersburg, şi portretele pe care ni le-au lăsat biografii săi sunt, în mare parte, bazate pe impresiile prietenilor şi cunoştinţelor lui din acea perioadă. Ele ne dau imaginea unui tată devotat, iubitor şi tandru, a unui prieten loial, încântător şi sensibil; şi, într-adevăr, corespondenţa lui personală ne-o confirmă. Trimitea scrisori amuzante, pline de atenţie, ironie şi bârfă, nobilelor rusoaice, pe care le convertea la propria-i credinţă – cu prea mult succes, după gustul ţarului.—

Acest verdict este susţinut şi mai mult de toate mărturiile lăsate de prietenii ruşi de renume ai lui Maistre cu privire la caracterul iui blând, ironia lui muşcătoare şi buna lui dispoziţie în condiţii de exil şi lipsuri materiale. Lumea lui morală şi politică este exact opusul: e plină de păcat, cruzime şi suferinţă, şi poate supravieţui numai prin represiunea violentă pe care o exercită – prin instrumentele alese de putere, care mânuiesc o autoritate absolută şi strivitoare şi duc un război nesfârşit împotriva oricărei tendinţe de cercetare liberă ori de urmărire a vieţii, libertăţii sau fericirii pe cale seculară. Lumea sa este cu mult mai realistă şi mai feroce decât cea a romanticilor. A trebuit să treacă jumătate de secol înainte ca această notă inconfundabilă să fie auzită la Nietzsche, Drumont sau Belloc, la francezii *intégralistes* din Action française sau, într-o formă şi mai coruptă, la purtătorii de cuvânt ai regimurilor totalitare din vremurile noastre; dar Maistre însuşi simţea că este ultimul apărător al unei civilizaţii care pierea. Această civilizaţie era înconjurată de duşmani şi trebuia apărată cu cea mai nemiloasă ferocitate. Chiar şi atitudinea lui

faţă de subiecte aparent teoretice ca natura limbajului sau progresul chimiei capătă o strălucire fioros de polemică.— Atunci când eşti angajat înu-o luptă disperată pentru apărarea lumii tale şi a valorilor ei, nimic nu poate fi cedat, orice spărtură în ziduri se poate dovedi fatală, fiecare punct trebuie apărat până la moarte.

X

La cinci ani după moartea lui Maistre, conducătorii şcolii saint-simoniste au declarat că sarcina viitorului consta în reconcilierea ideilor lui Maistre cu cele ale lui Voltaire. La prima vedere, asta poate părea absurd. Voltaire simbolizează libertatea individuală, iar Maistre, lanţurile; Voltaire cerea mai multă lumină. Maistre, mai mult întuneric. Voltaire ura Biserica Romei într-atât de violent, încât nu îi recunoştea nici măcar un minimum de virtute. Maistre îi admira până şi viciile, iar pe Voltaire îl vedea ca fiind Diavolul în persoană. Celebrele pagini despre Voltaire din *Soirées* — ajung la un paroxism al urii când Maistre descrie grimasa adversarului său, hidosul şi perpetuul său rânjet greţos, ca un soi de *rictus* oribil; şi vin din inimă. Există însă un adevăr curios şi, aşa cum se va vedea, înspăimântător în această observaţie saint-simonistă, la fel ca în multe părţi ale doctrinei acestei mişcări confuze, dar izbitor de profetice. Sistemele totalitare moderne chiar combină (în faptele lor. dacă nu în stilul de retorică) perspectiva lui Voltaire cu cea a lui Maistre; au moştenit în special calităţile pe care aceştia le au în comun. Căci, deşi sunt la poli opuşi, amândoi aparţin tradiţiei reci şi calculate a gândirii franceze clasice. Poate că ideile lor s-au contrazis strict, dar calitatea minţii lor este deseori extrem de similară (aşa cum criticii de mai târziu au şi remarcat, fără a cerceta, de regulă, care este această calitate şi care au fost roadele influenţei ei). Nici Voltaire şi nici adversarul său nu se fac vinovaţi de vreun dram de moliciune, neclaritate sau îngăduinţă faţă de sine cu privire la înţelegere ori simţire, şi nici nu le tolerează la alţii. Amândoi preferă lumina rece şi nu flacăra pâlpâindă, amândoi se opun implacabil oricărui lucru nebulos, înceţoşat, avântat, impresionist – elocvenţei lui Rousseau, Chateaubriand, Hugo, Michelet, Bergson, Péguy. Sunt scriitori de un deflaţionism neîndurător, plini de dispreţ, sardonici, cu adevărat fără inimă şi, din timp în timp, sincer cinici. în comparaţie cu suprafaţa lor glacială, netedă, străvezie, proza lui Stendhal este romantică, iar scrierile lui Flaubert sunt o mlaştină imperfect asanată. Adevăraţii lor urmaşi sunt Marx, Tolstoi, Sorel, Lenin – în ceea ce priveşte şabloanele minţii lor, nu ideile. Tendinţa de a arunca asupra scenei sociale o privire într-atât de rece încât să provoci un şoc brusc, o deflaţie, o deshidratare – de a te folosi de o analiză politică şi istorică crudă ca de o tehnică intenţionată de terapie cu şocuri – a pătruns în tehnicile politice moderne într-o măsură remarcabilă.

Dacă e să combinăm capacitatea de a demasca fără compromisuri procesele de gândire sentimentale şi confuze, pentru care Voltaire era într-o atât de mare măsură responsabil, cu istorismul şi pragmatismul politic ale lui Maistre, cu stima lui la fel de scăzută pentru capacităţile şi bunătatea omului, precum şi credinţa lui că esenţa vieţii stă în setea de suferinţă, sacrificiu şi supunere; dacă adăugăm la acestea credinţa calculată a lui Maistre că guvernarea este imposibilă fără o perpetuă represiune a slabei şi confuzei majorităţi de către o minoritate de conducători dedicaţi, căliţi împotriva oricărei ispite de a-şi permite experimente umanitare —, atunci începem să ne apropiem de tendinţa nihilistă puternică din orice totalitarism modern. Voltaire poate fi pus să înlăture orice iluzie liberală, iar Maistre să ofere leacul prin care lumea sumbră şi pustie care rezultă poate fi administrată. Ce-i drept, Voltaire nu a susţinut nici despotismul, nici minciuna, în timp ce Maistre afirma că ambele sunt necesare. „Principiul suveranităţii poporului”, spune el (urmându-i pe Platon şi Machiavelli, Hobbes şi Montesquieu), „este atât de periculos, încât, chiar de-ar fi adevărat, ar trebui să-l ţinem secret”—. Găsim aceeaşi idee în celebra remarcă atribuită lui Rivarol că egalitatea este minunată, dar de ce să o spunem poporului?— Saint-simoniştii nu erau, poate, atât de paradoxali; iar admiraţia fondatorului lor pentru Maistre (care le părea atât de bizară liberalilor şi socialiştilor inspiraţi de Saint-Simon) se întemeiază pe o afinitate autentică. Conţinutul faimosului coşmar al lui Orwell (ca şi al sistemelor reale care l-au inspirat) este în relaţie directă cu viziunile lui Maistre şi Saint-Simon. Şi îi datorează ceva şi profundului cinism politic pe care îl găsim la Voltaire, cinism căruia cuvintele acestui scriitor fără seamăn i-au dat o influenţă mult mai largă decât cea a operei unor gânditori cu adevărat originali şi cu adevărat mari, precum Machiavelli sau Hobbes.

XI

Un filozof eminent— remarca odată că, pentru a înţelege cu adevărat doctrinele centrale ale unui gânditor original, este necesar ca, în primul rând, să surprinzi viziunea anume asupra universului care se află în miezul gândirii lui, mai degrabă decât să te uiţi la logica argumentelor lui. Căci argumentele, oricât ar fi de convingătoare şi de impresionante intelectual, sunt, de regulă, numai avanposturile – arme defensive împotriva obiecţiilor reale şi posibile din partea criticilor şi adversarilor actuali şi potenţiali. Ele nu lămuresc nici procesele psihologice prin care gânditorul în cauză a ajuns la concluzia sa, şi nici măcar mijloacele esenţiale (şi în nici un caz singurele) de a reda şi justifica concepţia centrală – mijloace ce trebuie deprinse de cei pe care gânditorul încearcă să-i convingă pentru ca ei să înţeleagă şi să accepte ideile înaintate.

Ca generalizare, această remarcă merge piu˙ şi simplu prea

departe; oricum ar fi ajuns la poziţiile pe care le au, gânditori precum Kant, Mill sau Russell, de pildă, caută să ne convingă prin argumente raţionale – iar Kant, în orice caz, prin nimic altceva. Toţi afirmă limpede că, dacă se arată, prin contraargumente, că argumentele lor sunt falacioase, sau dacă experienţa comună le respinge concluziile, sunt pregătiţi să accepte că nu au dreptate. Dar generalizarea este valabilă în cazul multor gânditori de factură mai metafizică: Platon, Berkeley, Hegel, Marx, ca să nu mai vorbim de scriitorii mai deliberat romantici, poetici sau religioşi, a căror influenţă s-a întins, de bine, de rău, dincolo de limitele cercurilor academice. Ei se pot folosi de argumente (şi, într-adevăr, o fac adesea) însă, fie că acestea sunt sau nu valide, nu prin ele vor sta sau nu ei în picioare; nu prin ele vor fi apreciaţi pe drept. Căci scopul lor esenţial este să expună o concepţie atotcuprinzătoare despre lume şi despre locul şi experienţa omului în ea: nu vor atât de mult să convingă, cât să convertească, să transforme viziunea celor cărora caută să li se adreseze, pentru ca aceştia să vadă faptele „într-o lumină nouă”, „dintr-un unghi nou”, în termenii unui tipar nou, prin care ceea ce păruse anterior să fie doar un amalgam întâmplător de elemente e prezentat drept o unitate sistematică şi interdependentă. Raţionamentul logic poate ajuta la slăbirea forţei doctrinelor deja existente sau la respingerea unor credinţe anume, însă el este o armă auxiliară, nu mijlocul principal de cucerire: acest mijloc este noul model în sine, care îşi aruncă propria vrajă emoţională, intelectuală sau spirituală asupra celor convertiţi.

Despre Maistre se obişnuia să se spună, în primul rând de către admiratorii lui din secolul al XlX-lea, că folosea arma raţiunii pentru a învinge raţiunea, arma logicii pentru a demonstra inadecvarea logicii. Dar asta nu este adevărat. Maistre este un gânditor dogmatic ale cărui principii şi premise ultime nu pot fi zdruncinate de nimic, şi ale cărui ingenuitate şi putere intelectuală sunt consacrate încercării de a face faptele să se potrivească noţiunilor sale preconcepute, nu dezvoltării unor concepte care să se potrivească faptelor nou descoperite sau nou vizualizate. El este ca un avocat care argumentează un caz: concluzia este stabilită dinainte – ştie că trebuie să ajungă la ea cumva, pentru că este convins de adevăr, orice ar afla sau întâlni pe drum. Problema este cum să-l convingi pe cititorul sceptic, cum să anulezi probele incomode sau pur şi simplu contrare. James Stephen are dreptate când spune că modul său principal de a argumenta este *petitio principii—.* Porneşte de la principii necontestate şi este apoi hotărât să-şi ducă teoriile până la capăt, indiferent de dovezi. De fapt, orice teorie poate fi triumfător dovedită, date fiind destule ipoteze ad-hoc (ca epiciclurile astronomiei ptolemeice) care să dea seamă de aparentele excepţii, şi orice doctrină poate fi „salvată” – deşi desigur că devine din ce în ce mai inutilă pe măsură ce numărul de cazuri cărora pare să li se aplice se micşorează, cu fiecare ipoteză ad-hoc în plus care se

suprapune pentru a se depăşi vreun obstacol logic.

Pentru credinţele sale fundamentale – în idei înnăscute sădite în noi de Dumnezeu; în adevăruri spirituale pentru care formulările raţionale sau empirice sunt un simplu voal uneori distorsionant; in înţelepciunea străveche, cea a oamenilor de dinainte de Potop, din care ne mai rămân doar fragmente disparate; în siguranţa intuitivă cu privire la bine şi rău, drept şi nedrept în toate dogmele nedemonstrate şi nedemonstrabile ale Bisericii lui, în părţile ei cele mai rigide — pentru toate acestea, Maistre nu oferă nici un argument serios. Este limpede că nu considera vreo experienţă empirică, nimic din ceea ce pentru simţul comun sau pentru ştiinţă ar fi o dovadă, ca fiind în principiu capabilă să răstoarne aceste adevăruri. Propoziţia că dacă două teze enunţate de credinţă ori de autoritate se contrazic una pe alta, sau sunt fiecare contrazise de obiecţii aparent incontestabile, atunci amândouă trebuie crezute şi sunt în principiu reconciliabile (chiar dacă, din cauza slăbiciunii intelectului nostru, nu putem vedea cum) – această propoziţie nu este argumentată, ci doar declarată. De asemenea, noţiunea că dacă raţiunea intră în conflict cu simţul comun ea trebuie tratată ca o otravă şi expulzată cu blesteme nu este compatibilă cu nici un fel de respect pentru gândirea raţională; apelul este unul la autoritate, nu la experienţă, şi este o simplă dogmă folosită ca armă polemică de asediu.

Astfel, Maistre susţine, de pildă, că toată suferinţa, fie ea a vinovaţilor sau a inocenţilor, este neapărat o ispăşire a păcatului comis de cineva cândva. De ce? Pentru că durerea trebuie să aibă un scop, şi cum singurul ei scop este unul penal, trebuie ca undeva în univers să existe o sumă de transgresări suficientă pentru a cauza o sumă corespunzătoare de suferinţă; altfel, existenţa răului nu ar putea fi explicată sau justificată, şi universul nu ar avea o guvernare morală. Dar asta este de neconceput: că lumea e guvernată de un scop moral este evident de la sine.—

Afirmă cu curaj că nici o constituţie nu este rezultatul unei dezbateri; că este mai bine ca drepturile indivizilor şi ale popoarelor să rămână nescrise sau că, dacă sunt scrise, ele trebuie să fie simpla transcriere a unor drepturi nescrise care au existat de când lumea şi care sunt intuite metafizic, căci oricine trăieşte potrivit unui text este slăbit de acesta. Cum rămâne arunci cu constituţiile scrise? în ultimii ani ai lui Maistre (chiar şi în vremea în care scrie eseul despre constituţii), Constituţia Americii funcţiona viguros şi cu succes; dar asta doar pentru că era bazată pe Constituţia nescrisă a Angliei.— Dar acelaşi lucru nu este valabil pentru Franţa, pentru *Code Napoléon* sau pentru noua Constituţie spaniolă: Maistre ştie că ele vor eşua. Nu are nevoie de nici un argument. El cunoaşte, la fel ca Burke, ce e veşnic şi ce e trecător, ce e menit să existe pentru totdeauna şi ce e lucrarea fragilă a mâinilor omeneşti. Instituţiile „sunt puternice şi trainice în măsura în care sunt *concepute ca divine”—.* Omul nu creează nimic. El poate să planteze un pom, dar nu şi să-l facă. Poate să

modifice, dar nu să creeze. Constituţia franceză de la 1795 este un simplu „exerciţiu academic”—; „o constituţie făcută pentru toate naţiunile nu este făcută pentru nici una”—. O constituţie trebuie să crească din caracterul şi circumstanţele specifice ale unei naţiuni, dintr-un timp şi loc anume. Oamenii luptă pentru principii abstracte – „copii care se omoară unii pe alţii ca să construiască o casă uriaşă din cărţi de joc”—. „Instituţiile republicane” – produsul structurilor şubrede ale deliberării omeneşti – „nu au rădăcini; sunt doar aşezate pe pământ, în timp ce ceea ce exista înainte [monarhia şi Biserica] era *plantat”—.*

> Trebuie ca un om să-şi fi pierdut minţile ca să creadă că Dumnezeu a însărcinat academiile să ne spună ce este el şi care este datoria noastră faţă de el. Prelaţii, nobilii, înalţii demnitari ai statului [...] au misiunea să ne înveţe ce e bine şi ce e rău [...]: alţii nu au nici un drept să discute despre chestiuni de acest soi. [...] Cei care vorbesc sau scriu pentru a jefui un popor de dogma sa naturală ar trebui spânzuraţi întocmai ca tâlharii.[222]

Şi de unde îşi iau autoritatea prelaţii, nobilii şi înalţii demnitari ai statului? De la suveran: în statul secular, de la rege; dar, în ultimă instanţă, de la sursa oricărei autorităţi spirituale, papa. Libertatea este darul regilor: o naţiune nu îşi poate dărui singură libertatea, drepturile, şi toate libertăţile trebuie să fi fost conferite la un moment dat de suveran. Drepturile de bază nu sunt conferite: ele există pentru că există, născute în negura trecutului, cu o origine divină enigmatică.— Drepturile suveranilor înşişi nu au dată, căci sunt eterne. Suveranitatea trebuie să fie indivizibilă, căci dacă este distribuită nu există nici un centru de autoritate, şi toate se destramă. Suveranii şi legiuitorii pământeşti pot acţiona doar în numele lui Dumnezeu, şi tot ceea ce pot ei face este să reasambleze sau să reorganizeze drepturi, datorii, libertăţi, privilegii deja existente şi care au existat încă de la Facere.

Toate acestea par a fi o dogmă medievală moartă, şi tocmai de aceea le credea Maistre. Atunci când întâlneşte aparente excepţii, are o cale rapidă de răspuns: observă că cineva ar putea aduce în discuţie că, de pildă, Constituţia britanică pare să se sprijine liniştită pe separaţia puterilor (studiul empiric al guvernelor efective nu intra în sfera lui de interes; asupra acestui punct repetă numai faimoasa judecată greşită a lui Montesquieu). Cum se poate asta explica? Răspuns: Constituţia britanică este o minune; este divină. Căci nici o minte omenească nu ar fi putut să formeze o ordine din elemente atât de haotice. Dacă nişte litere aruncate pe fereastră ar forma un poem, nu ar fi acesta un argument pentru lucrarea unei forţe care o depăşeşte pe cea umană? Tocmai absurdităţile şi conflictele din legile şi obiceiurile britanice sunt dovada că puterea divină călăuzeşte mâinile şovăielnice ale oamenilor. Căci nu încape îndoială că, dacă ar fi avut o simplă origine omenească, Constituţia britanică s-ar fi prăbuşit de mult. Iată un straşnic argument circular.

Aici s-ar putea obiecta, împotriva ideii că orice e scris este un instrument firav în comparaţie cu tot ce e nescris, că evreii au supravieţuit totuşi cu succes prin credinţa în textul Vechiului Testament. Maistre este pregătit şi pentru asta: Biblia i-a ţinut pe evrei în viaţă tocmai pentru că este divină; altfel, aceştia s-ar fi prăbuşit, desigur, cu mult timp în urmă. Dar alteori uită de statutul unic al Vechiului Testament şi vorbeşte despre faptul că ceea ce a menţinut stabilitatea socială în Asia sau Africa nu este simpla forţă brută, ci imensa autoritate politică a Coranului, a lui Confucius sau a altor texte sacre de o origine evident non-divină, întruchipând idei în mod limpede incompatibile cu adevărurile revelate ale Testamentelor scripturale, Vechi sau Nou. Astfel, nu doar că argumentează circular şi prin *petitio principii,* dar nici nu se oboseşte să fie coerent. Dar dacă raţiunea este o otravă de evitat cu orice preţ, atunci totul e spre bine.

Forţa lui Maistre nu constă în argumente raţionale şi nici măcar într-o cazuistică ingenioasă. Uneori, limba lui poartă, poate, masca raţiunii, însă ea rămâne iraţionalistă şi dogmatică de la cap la coadă. Nici convingerea pe care unele dintre tezele sale o demonstrează clar nu se datorează doar faptului că stilul său este viguros, strălucit, original şi amuzant. „Amândoi [Maistre şi Newman] scriu în maniera în care vorbesc oamenii distinşi”, spune James Stephen—. Declamaţia este adesea uluitoare. Maistre este cel mai bun stilist dintre toţi publiciştii francezi ai secolului al XlX-lea. dar nu în asta constă forţa lui. Geniul său constă în profunzimea şi precizia intuiţiei lui în ceea ce priveşte factorii mai întunecaţi şi mai puţin preţuiţi, dar decisivi, ai comportamentului social şi politic.

Maistre a fost un gânditor original, care a înotat împotriva curentului vremii lui, hotărât să detoneze platitudinile şi formulele pioase cele mai sacrosancte ale contemporanilor săi liberali. Aceştia subliniau puterea raţiunii; el a reliefat, poate cu prea multă voioşie, persistenţa şi amploarea instinctului iraţional, puterea credinţei, forţa tradiţiei oarbe, ignoranţa încăpăţânată cu privire la materialul lor uman de care se făceau vinovaţi progresiştii – savanţii sociali idealişti, îndrăzneţii planificatori politici şi economici, adepţii pasionaţi ai tehnocraţiei. în timp ce peste tot în jurul lui se vorbea de căutarea omenească a fericirii, el a subliniat (din nou, cu multă exagerare şi cu o voluptate perversă, dar cu oarecare îndreptăţire) că dorinţa de a te imola, de a suferi, de a te prosterna în faţa autorităţii, a unei puteri superioare, de oriunde ar veni ea, precum şi dorinţa de a domina, de a-ţi exercita autoritatea, de a urmări puterea de dragul puterii – toate acestea au fost, de-a lungul istoriei, forţe la fel de puternice ca dorinţa de pace, prosperitate, libertate, dreptate, fericire, egalitate.

Realismul lui ia forme violente, turbate, obsedate, sălbatic de limitate, dar este totuşi un realism. Simţul acut pentru ceea ce se poate sau nu desface – care l-a determinat să spună încă din 1796

că, odată ce mişcarea revoluţionară îşi făcuse treaba, Franţa ca monarhie mai putea fi salvată doar de iacobini, că eforturile de a restaura vechea ordine erau nebunie oarbă, că Bourbonii, chiar de ar fi fost restauraţi, nu puteau dăinui – nu l-a părăsit niciodată. De un dogmatism orb în chestiunile de teologie (şi de teorie în general), era, în practică, de un pragmatism ager – şi ştia asta. în acest sens insistă că religia nu trebuie să fie adevărată, sau mai degrabă că adevărul ei constă doar în faptul că ne împlineşte aspiraţiile. „Dacă sunt plauzibile conjecturile noastre, [...] în primul rând dacă ele sunt liniştitoare şi ne fac să ne simţim mai bine, oare ce putem cere mai mult? Chiar dacă ele nu sunt adevărate, sunt bune; sau mai degrabă, fiind bune, oare nu devin prin asta adevărate?”—

Nimeni care a trăit în prima jumătate a secolului XX, şi chiar după, nu se poate îndoi că psihologia politică a lui Maistre, cu toate paradoxurile şi căderile ei ocazionale în pură absurditate contrarevoluţionară, s-a dovedit a fi uneori, fie şi doar revelând şi accentuând tendinţele distructive — ceea ce romanticii germani numeau partea întunecată, nocturnă a lucrurilor – pe care persoanele omenoase şi optimiste tind să nu vrea să le vadă, un ghid mai bun pentru comportamentul uman decât credinţa adepţilor raţiunii; sau, în orice caz, că poate oferi un antidot tare, şi în nici un caz inutil, la remediile lor adeseori prea simple, superficiale şi, nu o dată, dezastruoase.

XII

Poate că nu este surprinzător ca o figură atât de îndrăzneaţă şi de articulată să provoace reacţii foarte puternice din partea criticilor, de-a lungul veacului său şi chiar în zilele noastre. în diferite perioade a provocat curiozitate, dezgust, adulare şi ură oarbă. Cu siguranţă, nu mulţi au avut parte de comentarii atât de inepte din partea comentatorilor lor. Pentru că era un tată, un soţ şi un prieten bun, F.-A. de Lescure spune că acest „aigle de l’intelligence fut débonnaire comme l’agneau, candide comme la colombe”—. Nici episcopii care i-au adus omagii nu au mers chiar atât de departe. Pentru că a vorbit despre divinitatea războiului, J. Dessaint îl considera un darwinist înainte de Darwin.— Pentru că răsturna concepţiile în general acceptate, este comparat cu teologul protestant eretic David Friedrich Strauss; pentru că a admis importanţa naţionalismului, este un precursor al Risorgimento-ului italian, al preşedintelui Wilson şi al doctrinei autodeterminării—; şi, pentru că este printre primii care folosesc termenul de „société des nations”—, este un profet al Societăţii Naţiunilor, deşi folosea termenul doar pentru a-şi bate joc de o asemenea absurditate tipic raţionalistă—.

Amintirile celor care l-au cunoscut redau portretul unui om cu mult şarm, care alterna ironiile de geniu cu filipicele crunte,

întotdeauna fascinant pentru publicul său, mai ales la Sankt-Petersburg, unde era foarte căutat în cercurile aristocratice, gata să pună întrebări paradoxale şi înclinat să nu prea asculte răspunsurile, un minunat stilist – Lamartine îl numea moştenitorul lui Diderot[211]-, admirat la fel de mult de marele critic Sainte-Beuve, unic în felul său. într-adevăr, cea mai bună relatare despre el ne vine de la Sainte-Beuve, care îl descrie ca pe un gânditor singuratic, auster, sobru, dar pasionat, turbat după adevăr, plin de idei şi fără nimeni, în Sankt-Petersburg sau oriunde altundeva, căruia să i le adreseze sau cu care se le discute; prin urmare, susceptibil să scrie doar pentru el şi, chiar şi numai din acest motiv, să ducă lucrurile prea departe cu ale sale „ultra-vérités”[212]; tot timpul în atac, lovindu-şi adversarii în punctele-forte, gata să deschidă focul şi ţintind să ucidă. Prin urmare, era deseori în ofensivă: unul dintre cele mai bune exemple oferite de Sainte-Beuve este riposta pe care Maistre i-o dă lui Madame de Staël, care îi ţinea prelegeri despre meritele Bisericii Anglicane. „Da”, a spus el, „[..•1 este ca un urangutan printre maimuţe”— – denumirea lui tipică pentru celelalte denominaţii protestante. Sainte-Beuve îl numeşte „un grand et puissant esprit”— sub vraja căruia a rămas toată viaţa. Era demn şi chipeş la înfăţişare, un oaspete sicilian l-a descris ca „la neve in testa ed il fuoco in bocea”—.

Ca şi Hegel, Maistre era conştient că trăia într-un timp în care dispărea o lungă epocă a civilizaţiei umane. „Je meurs avec l’Europe, je suis en bonne compagnie”—, scria el în 1819. Léon Bloy îi privea scrierile ca pe o oraţie funerară pentru Europa civilizată a timpului său şi al nostru.—Totuşi, Maistre nu este astăzi interesant ca ultimă voce a unei culturi pe moarte, ca ultimul dintre romani (aşa cum se vedea el însuşi). Operele şi personalitatea lui sunt semnificative nu ca un sfârşit, ci ca un început. Ele contează pentru că a fost primul teoretician în marea şi puternica tradiţie care a culminat cu Charles Maurras, un precursor al fasciştilor şi al acelor catolici anti-dreyfusarzi şi susţinători ai regimului de la Vichy care au fost uneori descrişi ca fiind catolici înainte de a fi creştini. Poate că Maurras ar fi fost pregătit să colaboreze cu regimul lui Hitler pentru câteva dintre aceleaşi motive precum cele care îl făceau pe Maistre să fie atras de Napoleon (pe care a încercat în zadar să-l cunoască) ori să-l respecte pe Robespierre, duşmanul său de moarte, mult mai mult decât pe moderaţii pe care aceştia îi distrugeau sau pe regimentul de mediocrităţi *bien pensant* cu genunchi tremurânzi care formau anturajul suveranului său din Cagliari.

Puterea este aproape prima pe scara de valori a lui Maistre, pentru că puterea este principiul divin care guvernează lumea, sursa întregii vieţi şi acţiuni, factorul suprem în dezvoltarea omenirii; şi oricine ştie să o mânuiască şi, în primul rând, să ia decizii primeşte dreptul la supunere, şi este astfel instrumentul ales de providenţă sau de istorie, în momentul respectiv, pentru a-

i înfăptui scopurile misterioase. Concentrarea puterii într-o sursă unică, esenţa însăşi a domniei despotice a lui Robespierre şi a acoliţilor săi, împotriva căreia moderaţi precum Constant şi Guizot au reacţionat atât de pasionat, este pentru Maistre infinit preferabilă dispersării ei după regulile făcute de om. Dar, desigur, să situezi puterea acolo unde ar trebui cu adevărat să fie în siguranţă – nu în mâna unor indivizi aleşi democratic sau autoproclamaţi, ci în instituţii străvechi, consolidate, create social, nu făcute de mâna omului – în asta constau intuiţia şi înţelepciunea politică şi morală. Orice uzurpare eşuează în final, pentru că este o batjocură adusă legilor divine ale universului; puterea stă doar în cel care este instrumentul unor asemenea legi. Să te împotriveşti lor înseamnă să opui fluxului cosmic resursele failibile ale unui singur intelect, ceea ce e întotdeauna o copilărie şi o nebunie, ba mai mult decât atât – o nebunie criminală, îndreptată împotriva viitorului omului. Numai o apreciere realistă a istoriei şi a naturii oamenilor în marea ei varietate îţi va putea spune care este acest viitor. Cu tot apriorismul său teoretic, Maistre predica doctrina că evenimentele trebuie studiate empiric şi cu atenţia cuvenită la condiţiile istorice în schimbare – fiecare situaţie în contextul ei propriu – dacă vrem să înţelegem lucrarea voinţei divine.

Acest istorism, şi chiar interesul pentru varietăţile de putere asupra fiinţelor umane şi pentru procesele de formare ale societăţilor şi ale componentelor lor spirituale şi culturale, pe care Herder, Hegel şi romanticii germani îl predicau într- un limbaj mult mai sumbru, iar Saint-Simon într-o manieră mult mai abstractă, fac astăzi parte atât de mult din perspectiva noastră istorică, încât am uitat cât de puţin timp a trecut de când aceste noţiuni nu erau platitudini, ci paradoxuri. Maistre este contemporanul nostru şi prin denunţarea neputinţei ideilor abstracte şi a metodelor deductive, care (deşi poate că nu o spune) îi dominau pe apologeţii catolici pioşi nu mai puţin decât pe adversarii lor. Nimeni nu a făcut mai multe decât el pentru a discredita încercarea de a explica felul în care se petrec lucrurile şi de a formula ceea ce avem de făcut prin deducţie, pornind de la noţiuni generale precum natura omului, natura drepturilor, natura virtuţii, natura lumii fizice ş.a.m.d. – o procedură deductivă prin care putem deriva în concluzie doar ceea ce am importat în premise, fără să observăm sau să admitem că numai asta facem.

Maistre este pe drept cuvânt numit reacţionar, însă a atacat conceptele acceptate necritic cu mai multă înverşunare şi eficienţă decât mulţi aşa-zişi progresişti. Metoda lui este mult mai aproape de empirismul modern decât, să spunem, cea a unor minţi ştiinţifice precum Comte sau Spencer, sau, în fond, a istoricilor liberali din secolul al XlX-lea. Din nou, Maistre a fost printre primii gânditori care au perceput imensa importanţă socială şi filozofică a unor instituţii „naturale” – precum obiceiurile lingvistice, modurile de vorbire, prejudecăţile şi

idiosincraziile naţionale – în formarea caracterului şi a credinţelor oamenilor. Vico vorbise de limbaj, imagini, mitologii ca oferind o privire asupra dezvoltării oamenilor şi a instituţiilor ce nu ar putea fi dobândită altfel. Herder şi filologii germani au studiat acestea ca izvorând din aspiraţiile cele mai profunde şi caracteristicile cele mai tipice ale naţiunii lor; părinţii romantismului politic, în special Hamann. Herder, Fichte, le-au văzut ca pe nişte forme libere şi spontane de autoexprimare care îndeplineau adevăratele nevoi ale naturii omeneşti, în contrast cu despotismul rigid al statului francez centralizat, care strivea înclinaţiile naturale ale supuşilor săi. Maistre nu subliniază aceste atribute plăcute, şi în parte imaginare, ale *„Volksseele”,* aplaudate de susţinătorii entuziaşti ai vieţii şi dezvoltării societăţilor, ci din contră, stabilitatea, permanenţa, impregnabilitatea, autoritatea întunecatei mase de amintiri semiconştiente, tradiţii şi loialităţi, împreună cu forţele şi mai întunecate de sub nivelul conştiinţei, în primul rând, puterea instituţiilor, privită ca supranaturală, de a pretinde supunerea colectivă. El subliniază apăsat faptul că domnia absolută reuşeşte cel mai bine atunci când devine înspăimântător până şi să-i pui la îndoială rădăcinile. Se temea de ştiinţă şi o detesta, pentru că aceasta făcea prea multă lumină, şi, astfel, risipea misterul, singurul care putea să reziste cercetării sceptice. Nici măcar el, cu tot ochiul său ager, nu ar fi putut să prevadă că va veni o zi când resursele tehnice ale ştiinţei vor fi combinate nu cu cele ale raţiunii, ci cu cele ale iraţionalului, că liberalismul va înfrunta doi duşmani în locul unuia singur – despotismul organizării ştiinţifice raţionale, pe de-o parte, şi forţele bigotismului mistic antiraţional, pe de alta – şi că aceştia doi, aclamaţi de urmaşii lui Voltaire şi, respectiv, ai lui Maistre, îşi vor uni forţele chiar în acea alianţă pe care Saint-Simon o profeţise cu un optimism atât de fervent şi atât de greşit.

Ca şi Pareto, Maistre credea în elite, însă fără indiferenţa cinică a acestuia faţă de alegerea unor scări de valori morale specifice – cu alte cuvinte, cea adoptată de elită şi cea, foarte diferită, pe care ea o predica maselor; deşi credea că prea multă lumină nu este bună pentru majoritatea omenirii. Ca şi Georges Sorel, credea în necesitatea unei mitologii sociale şi în inevitabilitatea războaielor, atât naţionale, cât şi sociale, însă, spre deosebire de acesta, nu admitea că e necesar ca liderii clasei victorioase să vadă dincolo de miturile prin a căror adoptare indispensabilă masele pot şi trebuie conduse către victorie. Ca şi Nietzsche, ura egalitatea şi credea că noţiunea de libertate universală este o himeră absurdă şi periculoasă, însă nu se revolta împotriva procesului istoric şi nu dorea să distrugă cadrul în care omenirea înaintase până atunci cu trudă. Nu se lăsa fermecat de sloganurile sociale şi politice ale timpului şi vedea natura ordinii politice la fel de clar – şi o exprima în termeni la fel de tranşanţi – precum Machiavelli şi Hobbes sau Bismarck şi Lenin în vremea lor. Din acest motiv, liderii catolici ai secolului al XlX-lea, atât preoţi, cât şi

laici, care îi aduceau multe omagii formale, ca fiind un doctrinar puternic şi pios, simţeau totuşi un disconfort când i se menţiona numele, ca şi cum armele pe care le făurise cu bună-credinţă în scopuri de apărare erau prea periculoase – bombe care ar fi putut exploda pe neaşteptate în mâinile celor ce le ţineau.

Maistre vedea societatea ca pe o reţea inextt'icabilă de fiinţe umane slabe, păcătoase, neajutorate, sfâşiate de dorinţe contradictorii, purtate încoace şi încolo de forţe mult prea violente pentru a fi controlate, prea distructive pentru a fi justificate de vreo formulă raţionalistă confortabilă. Orice realizare era dureroasă şi probabil sortită eşecului; putea fi înfăptuită, eventual, doar sub îndrumarea unei ierarhii de fiinţe cu voinţă puternică şi cu o mare înţelepciune, care, fiind depozitarele forţelor istoriei (care, pentru el, aproape că este cuvântul lui Dumnezeu întrupat), şi-au dat viaţa îndeplinindu-şi sarcina de organizare, reprimare şi păstrare a ordinii sortite în mod divin; dobândind, prin acest act de sacrificiu, comuniunea cu ordinea divină, a cărei lege este autoimolarea ce sfidează explicaţiile şi nu aduce nici o recompensă în această lume. Structura socială pe care o sprijinea deriva din paznicii *Republicii* lui Platon şi din consiliul de noapte din *Legile,* cel puţin la fel de mult ca din tradiţia creştină; are afinităţi cu predica Marelui Inchizitor din faimoasa parabolă a lui Dostoievski. Concepţia lui, bazată pe o respingere dogmatică a luminii în care trăiesc sau îşi doresc să trăiască cei mai mulţi dintre oameni, poate fi detestabilă pentru cei care preţuiesc cu adevărat libertatea omului; însă, în cursul construirii marii sale teze. Maistre a dezvăluit (şi a exagerat violent) nu o dată, şi deseori pentru prima oară, adevăruri centrale, indigeste pentru contemporanii săi, negate cu indignare de urmaşi şi recunoscute doar în zilele noastre – intr-adevăr, nu datorită unei intuiţii mai desăvârşite sau unei autocunoaşteri ori sincerităţi mai mari, ci pentru că ordinea pe care Maistre o socotea singurul remediu împotriva distrugerii ţesăturii sociale a luat fiinţă, în vremurile noastre, în forma ei cea mai hidoasă. în acest fel, societatea totalitară, pe care Maistre, sub forma unei analize istorice, o întrezărise, a devenit reală; şi, astfel, cu un preţ inestimabil de suferinţă umană, a confirmat profunzimea şi strălucirea unui remarcabil şi terifiant profet al zilelor noastre.

Anexă: Violenţă şi teroare
DOUĂ FRAGMENTE DIN MAISTRE, *SO1RÉÉS*

I
Violenţa naturii

Primul fragment este textul complet al pasajului din Maistre tradus parţial mai sus la pp. 149-150. Traducerea, făcută de

editor, apare după originalul francez.

Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne une violence manifeste, une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres *in mutua fanera:* dès que vous sortez du règne insensible, vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie. Déjà, dans le règne végétal, on commence à sentir la loi: depuis l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, combien de plantes *meurent,* et combien sont *tuées*[1]*,* mais, dès que vous entrez dans le règne animal, la loi prend tout à coup une épouvantable évidence. Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animale, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres: ainsi, il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie et des quadrupèdes de proie. 11 n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste. Il sait combien la tête du requin ou du cachalot lui fournira de barriques d'huile; son épingle déliée pique sur le carton des musées l'élégant papillon qu'il a saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc ou du Chimboraço; il empaille le crocodile, il embaume le colibri; à son ordre, le serpent à sonnettes vient mourir dans la liqueur conservatrice qui doit le montrer intact aux yeux d'une longue suite d'observateurs. Le cheval qui porte son maître à la chasse du tigre se pavane sous la peau de ce même animal; l'homme demande tout à la fois, à l'agneau ses entrailles pour faire résonner une harpe, à la baleine ses fanons pour soutenir le corset de la jeune vierge, au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l'art, à l'éléphant ses défenses pour façonner le jouet d'un enfant: ses tables sont couvertes de cadavres. Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? non, sans doute. Cependant quel être exterminera celui qui les extermine tous? Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même, qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer; lui enfin à qui il a été déclaré *qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aurait versé injustement—?* c'est la guerre qui accomplira le *décret.* N'entendez-vous pas la *terre* qui crie et

demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice humaine les frappait tous, il n'y aurait point de guerre; mais elle ne saurait en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre, şi, dans le même temps surtout, un autre aveuglement, non moins stupide et non moins funeste, travaillait à éteindre l'expiation dans le monde. La *terre* n'a pas crié en vain: la guerre s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur *divine,* étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins: il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur. N'avez-vous jamais remarqué que, sur le champ de mort, l'homme ne désobéit jamais? il pourra bien massacrer Nerva ou Henri IV; mais le plus abominable tyran, le plus insolent boucher de chair humaine n'entendra jamais là: *Nous ne voulons plus vous servir.* Une révolte sur le champ de bataille, un accord pour s'embrasser en reniant un tyran, est un phénomène qui ne se présente pas à ma mémoire. Rien ne résiste, rien ne peut résister à la force qui traîne l'homme au combat; innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, *il se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort sans se douter que c'est lui qui a fait la mort.*[212]

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.—

[Pe întinsul tărâm al naturii vii domneşte o violenţă făţişă, un soi de furie prescrisă care înarmează toate făpturile *in mutua funera:* de îndată ce părăseşti lumea neînsufleţită, găseşti decretul morţii violente înscris chiar deasupra hotarelor vieţii. Deja, în regnul vegetal, începe să se simtă legea: de la imensa catalpa şi până la cel mai urni] fir de iarbă, câte plante nu *mor* şi câte nu sunt *ucise'.* Odată ce intri însă în regnul animal, legea devine brusc cât se poate de evidentă. O forţă violentă, ascunsă şi palpabilă totodată, se arată mereu preocupată să-şi descopere principiul de viaţă prin mijloace violente. Ea a ales, pentru fiecare mare diviziune a speciei animale, un anumit număr de animale pe care le-a însărcinat să le devoreze pe celelalte. Există astfel insecte de pradă, reptile de pradă, păsări de pradă, peşti de pradă, patrupede de pradă. Nu e moment în care o fiinţă vie să nu fie devorată de o alta. Peste aceste felurite rase de animale este aşezat omul, a cărui mână nimicitoare nu cruţă nimic din ce trăieşte; omoară ca să se hrănească, omoar ă ca să se îmbrace, omoară ca să se împodobească, omoară ca să atace, omoară ca să

se apere, omoară ca să se instruiască, omoară ca să se distreze, omoară ca să omoare: rege superb şi teribil, are nevoie de tot, şi nimic nu-i stă în cale. Ştie câte litre de ulei va scoate dintr-un cap de rechin sau caşalot; cu acul lui fin, agaţă de cartonul muzeului fluturele elegant pe care l-a prins în zbor pe vârful Mont-Blanc sau Chimborazo; împăiază crocodilul, îmbălsămează colibriul; la ordinele sale, şarpele cu clopoţei vine să moară în licoarea conservantă care trebuie să-l păstreze intact în ochii lungului şir de vizitatori. Calul care îşi poartă stăpânul la vânătoarea de tigri merge ţanţoş sub pielea aceluiaşi animal. Omul cere totul deodată: mielului – maţele, să-şi facă din ele harpa să cânte; balenei – fanoanele, să ţină corsetul tinerei fecioare; lupului – cel mai ucigător dinte, să-şi lustruiască cea mai măruntă operă de artă; elefantului — colţii, să facă jucării copilului – masa lui e plină de cadavre. Filozoful poate chiar să descopere camagiul permanent, pregătit şi ordonat în marele tot. Dar oare această lege se opreşte aici? Fără îndoială că nu. Cine, aşadar, va stârpi pe cel care îi stâipeşte pe toţi ceilalţi? Chiar el. Omul este cel însărcinat să-l ucidă pe om. Dar cum ar putea el să împlinească legea, el, o fiinţă morală şi miloasă; el, născut pentru a iubi; el, care îi plânge pe alţii ca pe sine însuşi, care găseşte plăcere în a plânge, şi care ajunge să-şi născocească poveşti ca să plângă; în fine, el căruia i s-a spus că „şi sângele vostru, în care e viaţa voastră, îl voi cere de la orice fiară”—? Războiul este cel ce va împlini *decretul.* Oare nu auziţi *pământul* cum geme şi cere sânge? Nu-i ajunge sângele animalelor, şi nici măcar cel al vinovaţilor, vărsat de sabia legii. Dacă dreptatea omului i-ar lovi pe toţi, n-ar mai exista războaie; dar ea nu poate atinge decât un număr mic, şi adesea şi pe ei îi cruţă, fără a bănui că umanitatea ei feroce face necesar războiul; mai ales dacă, totdeodată, o altă orbie, nu mai puţin stupidă, nu mai puţin funestă, ar trudi să stingă ispăşirea lumii. *Pământul* n-a strigat în van; se iscă războiul. Omul, cuprins deodată de-o mânie *divină,* străină de ură şi de furie, înaintează pe câmpul de luptă, fără a şti ce vrea şi nici ce face. Ce poate fi deci această oribilă enigmă? Nimic nu e mai contrar naturii lui, nimic nu îi repugnă mai puţin: face cu entuziasm ceea ce-l îngrozeşte. Oare n-aţi remarcat niciodată că, pe câmpul de moarte, omul se supune întotdeauna? Ar putea să-i masacreze pe Nerva sau pe Henric IV; în timpul bătăliei însă, nici măcar cel mai abominabil tiran, cel mai insolent călău nu va auzi niciodată: *Nu mai vrem să vă slujim.* O revoltă pe câmpul de luptă, o învoială la a-şi da mâna pentru a răsturna tiranul e ceva ce nu s-a pomenit. Nimic nu rezistă, nimic nu poate rezista forţei care duce omul la luptă; inocent ucigaş, unealtă pasivă într-o mână redutabilă, *se bagă cu capul înainte în prăpastia pe care a căscat-o tot el; dă şi primeşte moartea fără a bănui că tot el a creat-o.*^

Astfel se împlineşte neîncetat, de la căpuşă şi până la om, marea lege a nimicirii violente a fiinţelor vii. Tot pământul, stropit întruna cu sânge, nu este decât un imens altar pe care tot ce e viu

trebuie să fie sacrificat necontenit, nemăsurat, neîntrerupt, până la plinirea tuturor lucrurilor, când răul va fi nimicit, până la moartea morţii.][222]

II
Călăul

Al doilea pasaj este originalul francez al textului care se găseşte tradus la pp. 153- 154 mai sus.

Qu’est-ce donc que cet être inexplicable qui a préféré à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables? Cette tête, ce cœur sont-ils faits comme les nôtres? ne contiennent-ils rien de particulier et d’étranger à notre nature? Pour moi, je n’en sais pas douter. Il est fait comme nous extérieurement; il naît comme nous; mais c’est un être extraordinaire, et pour qu’il existe dans la famille humaine il faut un décret particulier, un fiat de la puissance créatrice. 11 est créé comme un monde. Voyez ce qu’il est dans l'opinion des hommes, et comprenez, şi vous pouvez, comment il peut ignorer cette opinion ou l’affronter! A peine l’autorité a-t-elle désigné sa demeure, à peine en a-t-il pris possession, que les autres habitations reculent jusqu’à ce qu’elles ne voient plus la sienne. C’est au milieu de cette solitude, et de cette espèce de vide formé autour de lui qu’il vit seul avec sa femelle et ses petits, qui lui font connaître la voix de l’homme: sans eux il n’en connaîtrait que les gémissements... Un signal lugubre est donné; un ministre abject de la justice vient frapper à sa porte et l’avertir qu’on a besoin de lui: il part; il arrive sur une place publique couverte d'une foule pressée et palpitante. On lui jette un empoisonneur, un parricide, un sacrilège: il le saisit, il l’étend, il le lie sur une croix horizontale, il lève le bras: alors il se fait un silence horrible, et l’on n’entend plus que le cri des os qui éclatent sous la barre, et les hurlements de la victime. Il la détache; il la porte sur une roue: les membres fracassés s’enlacent dans les rayons; la tête pend; les cheveux se hérissent, et la bouche, ouverte comme une fournaise, n’envoie plus par intervalle qu’un petit nombre de paroles sanglantes qui appellent la mort. Il a fini: le cœur lui bat, mais c’est de joie; il s'applaudit, il dit dans son cœur: *Nul ne roue mieux que moi.* Il descend: il tend sa main souillée de sang, et la justice y jette de loin quelques pièces d’or qu’il emporte à travers une double haie d’hommes écartés par l’horreur. Il se met à table, et il mange; au lit ensuite, et il dort. Et le lendemain, en s’éveillant, il songe à tout autre chose qu’à ce qu’il a fait la veille. Est-ce un homme? Oui: Dieu le reçoit dans ses temples et lui permet de prier. Il n’est pas criminel; cependant aucune langue ne consent à dire, par exemple, *qu’il est vertueux,*

qu'il est honnête homme, qu'il est estimable, etc. Nul éloge moral ne peut lui convenir; car tous supposent des rapports avec les hommes, et il n'en a point.

Et cependant toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Otez du monde cet agent incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment: il a jeté notre terre sur ces deux pôles: *car Jéhovah est le maître des deux pôles, et sur eux il fait tourner le monde.—*

80. „Un rege este un om călare care-şi joacă numărul, pe marginea căruia de Maistre scrie: Rege, a se citi: călău." *Chansons des Rues et des Bois.* Cartea I (Jeunesse"), vol. 6, p. 17 („A un visiteur parisien"), strofa II: *Œuvres complètes: poésie,* vol. 2, ed. Jean Gaudon, Paris, 1985, p. 958.

81. „Dar nu e timpul acum să stăruim asupra acestui tip de chestiuni, secolul nostru nu este încă pregătit să se ocupe de ele." *Les Soirées de Saint-Pétersbourg,* în general de aici înainte *Soirées.* Referinţele pentru citatele din Maistre sunt la volum şi pagină din *Œuvres complètes de J. de Maistre,* 14 volume şi index, Lyon/Paris, 1884-1887, deci: vol. 5, p. 26, referinţa pentru acest epigraf.

82. [Aparent provenită din descrierea făcută de Joseph Conrad căpitanului Blum ca „Américain, catholique et gentilhomme", în *The Arrow of'Gold,* London, 1919. Fraza apare pentru prima oară în *The Mirror of the Sea,* London, 1906, capitolul 41, p. 248.] (Vezi şi Joseph Conrad, *Oglinda mării,* trad. Lidia Vianu, Editura pentru Literatură Contemporană, Bucureşti, 2020, p. 250 -n. red.)

83. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle,* prima serie, Paris, 1899, 1.

84. *Ibid.,* p; 59.

85. *Ibid,* („un paganisme un peu «nettoyé»„).

86. *Ibid.,* p. 60.

87. „Christianity of the Terror": S. Rocheblave, „Étude sur Joseph de Maistre", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312.

88. Georg Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature,* trad. engl., London, 1901-1905, vol. 3 *(The Reaction in France),* p. 112.

89. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française,* Paris, 1845, pp. 357-358.

90. *Correspondance de Stendhal* (1800-1842), ed. Ad. Paupe şi P.-A. Cheramy, Paris, 1908, vol. 2, p. 389.

91. René Doumic, *Études sur la littérature française,* prima serie, Paris, 1896, p. 216.

92. Vezi în primul rând „Joseph de Maistre" (1843) în *Portraits littéraires. Œuvres,* ed. Maxime Leroy [Paris, 1949-1951], vol. 2, pp. 385-466 şi „Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre" (2 iunie 1851): *Causeries du Lundi,* Paris [1852-1862], vol. 4, pp.146-164.

93. Dar această părere nu este împărtăşită de biograful său canadian Richard Lebrun, sau de Emil Cioran, şi nici de mine. Mi-ar plăcea să-l pot desconsidera atât de uşor; dar cele mai negre evenimente ale secolului

nostru nu o confirmă. Vezi Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant,* Kingston/Montreal, 1988; E.M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre,* [Montpellier], 1977. (Vezi şi Cioran, „Joseph de Maistre: Eseu asupra gândirii reacţionare", în *Exerciţii de admiraţie: Eseuri şi portrete,* trad. Emanoil Maieu. Humanitás, Bucureşti. 1993, 2021, pp. 5-64- n. red.)

94. Vol. 1, p. 18.

95. *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre* 1811-1817, ed. Albert Blanc, Paris, 1860 (de aici înainte *Correspondance diplomatique),* vol. 1, p. 197.

96. „Mémoire au duc de Brunswick", in Jean Rebotton (ed.). *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis franc-maçons,* Genève, 1983, p. 106 (vezi „Memoriu adresat ducelui de Brunswick-Lunebourg", în Joseph de Maistre, *Istorie şi masonerie,* antologie de Daniel Vighi, trad. de Beatrice Staicu, Amarcord, Timişoara, p. 68 – n. red.).

97. Citat de Maistre într-o scrisoare către Vignet des Étoles pe 16 iulie 1793 din arhiva familiei Maistre. Vezi Lebrun, *op. cit.* (vezi p. 133, nota 1), p. 123, n. 68.

98. Jeremy Bentham, *Rights, Représentation and Reform: „Nonsense upon Stilts" and Other Writings on the Frêne h Révolution,* ed. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin şi Cyprian Blamires, Oxford, 2002, pp. 330, 187.

99. Titlul unei cărţi de Cari L. Becker apărute la New Haven în 1932.

100. Vol. 5, pp. 22-25. Textul original, care e tradus mai sus doar în parte, merită să fie redat în întregime, înfăţişându-l pe Maistre într-unul din momentele sale cele mai tipice, mai pitoreşti şi mai violente. Vezi mai jos anexa la prezentul eseu, pp. 218-223.

101. „[El] matadero del difunto conde José de Maistre". Miguel de Unamuno, *La agonia del cristianismo:* vezi *Obras complétas,* ed. Manuel Garcia Blanco, Madrid, 1966- 1971, voi. 7, p. 308.

102. Voi. 4, pp. 32-34. Din acest motiv, textul acesta, cel mai cunoscut al lui Maistre, merită redat în original: vezi mai jos anexa la acest eseu, pp. 223-225.

103. *Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (Cântarea Anei, 1 Samuel 2,8). [Textul Vulgarei, dat în notă de Maistre, iar in engleză după Biblia Douay- Rheims.] (Vezi şi trad. rom. în 1 Regi 2,7 – n. red.)

104. *E.g.* vol. 1, p. 407, voi. 8, pp. 91, 222, 223, 268, 283, 311-312, 336, 345, 512-513.

105. Intr-o notă de subsol îl citează pe luvenal: „Graeculus esuriens in caelum iusseris, ibit" („Un grec flămând la toate se pricepe; la cer de-ai porunci să urce, se va duce": *Satire* III, 78) (vezi luvenal, *Satire,* trad. rom. cit., p. 43 – n. red.), atribuind greşit citatul lui Marţial.

106. Voi. 8, p. 299.

107. *Ibid..* p. 305.

108. *Ibid.,* pp. 297-298.

109. Vol. 5, pp. 3-4.

110. VoL 5, p. 10.

111. Vol. 1, p. 111.

112. VoL 5, p. 116.

113. Vol. 4, p. 66.

114. *Ibid.,* p. 67.

115. Vol. 4, pp. 67-68.

116. VoL 2, p. 338, vol. 8, p. 280.

117. VoL 2, p. 338. Faguet, parafrazându-l pe Maistre, foloseşte o epigramă strălucită, aparent născocită de el însuşi: „Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l'herbe, serait aussi juste" („Ar fi la fel de just să spui că oile se nasc carnivore, dar, oriunde te uiţi, mănâncă iarbă"). *Op. cit.,* p. 41.

118. Vol. 1, p. 376.

119. VoL 5, p. 197.

120. „Sânge şi glie".

121. Tema principală a tratatului pe care l-a dedicat respingerii lui Bacon este că acesta nu a avut puterea metafizică de a înţelege elementele non-empirice ale ştiinţelor pe care le vestea; că a fost cel mult un barometru al schimbărilor climatice, şi nu creatorul acestora, nu atât „un amant pasional al ştiinţelor", cât „eunucul lor amorezat" (voi. 6, pp. 533-534). S-ar putea să existe o parte de adevăr în asta, deşi este improbabil ca Maistre să-şi fi dat seama de ea ori să o fi plănuit.

122. Vol. 1, pp. 246-247.

123. „Joseph de Maistre" (vezi p. 132, nota 5), p. 422.

124. VoL 5, p. 2.

125. VoL 8, p. 282, citând din 3 Regi 19,11, „Domnul nu va fi în cutremur".

126. Vol. 1, p. 88. La fel, s-a înşelat cu privire la viitorul regatului grec, şi prin avertismentele lui sumbre şi, aşa cum s-a dovedit, neîntemeiate a reuşit doar să-şi atragă reputaţia de încurcă-lume în ochii camaradului său de exil la Sankt-Petersburg, patriotul grec Alexandru Ipsilanti, asupra intenţiilor căruia era ţinut la curent de către o ambiţioasă doamnă fanariotă, Ruxandra Sturdza, mai târziu contesă de Edling şi corespondentă a lui Sainte-Beuve, căreia Maistre i-a scris scrisori de bârfă socială şi sfaturi părinteşti. Corespondenţa a încetat atunci când poziţia lui Maistre însuşi la Sankt-Petersburg a început să fie nesigură politic, iar contesa a decis că ceea ce până atunci fusese o prietenie utilă începea să devină o vulnerabilitate politică.

127. VoL 4, pp. 132-133.

128. VoL 4, pp. 84-85; *cf.* Montesquieu, *De l'esprit des lois,* cartea V, cap. 13, şi p. 26, mai sus.

129. VoL 4, p. 63.

130. *„Censitaires[1]*.*

131. VoL 8, pp. 283-284.

132. VoL 8, p. 67.

133. Vezi *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole,* vol. 3, pp. 283- 401.

134. VoL 8, p. 81.

135. *Ibid.,* p. 82.

136. VoL 3, p. 184.

137. VoL 8, p. 82.

138. *Ibid.,* p. 94.

139. „...adversarul întregului său secol" – Anatole France. *Le Génie latin,* Paris, 1913, p. 242.

140. „Nimic nu este la întâmplare [...]; totul are regula sa." Voi. 9, p. 78; *cf.* voi. 3, p. 394.

141. Scrisoare din 8 octombrie 1834 către contesa de Senfft: Félicité de Lamennais, *Correspondance générale,* ed. Louis Le Guillou, Paris, 1971-

1981, vol. 6, p. 307 (scrisoarea 2338).

142. Vol. 5, p. 34.

143. *Ibid.,* p. 33.

144. Vol. 8, p. 294.

145. Vol. 4, p. 63.

146. „Gândirea şi limbajul nu sunt decât două minunate sinonime”: voi. 4, p. 119.

147. *Ibid.,* citând *Theaitetos* 189e (şi *cf. Sofistul* 263e-264a). (Vezi Platon, *Theaitetos,* trad. Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 150 – n. red.)

148. Vezi Elio Gianturco, *Joseph de Maistre arid Giambattista Vico: Italian Roots of Maistre* s *Politicul Culture,* Columbia University Pli.D. thesis, Washington, 1937.

149. Voi. 4, p. 88.

150. „Comment la Turquie est-elle gouvernée? Par l'Alcoran. [...] sans lui le trône ottoman disparaîtrait en un clin d'œil. Comment la Chine est-elle gouvernée ? Par les maximes, par les lois, par la religion de Confucius, dont l’esprit est le véritable souverain qui gouverne depuis deux mille cinq cents ans [...]” („Cum este condusă Turcia? Prin Coran. [...] Fără acesta, tronul otoman ar dispărea cât ai clipi. Cum este condusă China? Prin principiile, legile şi religia lui Confucius, al cănii spirit este adevăratul suveran care a guvernat de două mii cinci sute de ani [...]”) Voi. 8, p. 290.

151. *Cf.* Vico despre noţiunea de stat a lui Spinoza: „o societate de negustori”. *Op. cit.* (vezi p.100, nota 1), p. 98, paragraful 335 (vezi trad. rom. cit., p. 211 – n. red.). Şi Bonald: „de parcă societatea ar consta doar în pereţii caselor sau zidurile cetăţilor; de parcă nu ar exista, oriunde se naşte un om, un tată, o mamă, un copil, o limbă, cer, pământ, Dumnezeu şi societate”. fL.G.A. de] Bfonald], *Du divorce* f...], Paris, 1801, p. xiv.

152. Romani 13,1: „[...] nu este stăpânire decât de la Dumnezeu”.

153. Vezi p. 141, nota 1.

154. Voi. 9, p. 77.

155. Atitudinea lui Maistre faţă de Napoleon era curios şi caracteristic de ambivalenţă. Pe de-o parte, Napoleon este un parvenit vulgar şi un distrugător brutal al vechilor valori, prigonitor deopotrivă al papei şi al monarhilor legitimi, făptaşul blasfemator al unei încoronări care era o travestire oribilă a unui rit sacru, un paria moral, duşmanul omenirii. Pe de altă parte, înţelegerea lui clară a realităţilor puterii, dispreţul lui făţiş faţă de democraţi, liberali, intelectuali şi ceilalţi membri ai odioasei *secte,* dai mai presus de toate contrastul dintre prostia şi slăbiciunea Bourbonilor şi geniul militar şi administrativ al unui om care a ridicat încă o dată Franţa pe culmile gloriei nu puteau să nu-i fie pe plac apostolului realismului şi autorităţii. Maistre, deşi reprezentam oficial al unei victime a împăratului francez şi supus unei umilinţe zilnice prin simpla prezenţă a unui ambasador francez la Sankt-Petersburg (prezenţă care excludea automat recunoaşterea oficială a propriului său statul diplomatic), tânjea să-l cunoască pe N[T]apoleon. La rândul său, Napoleon era impresionat de geniul operelor lui Maistre» pe care se spune că le socotea atrăgătoare politic. Maistre găsea situaţia înnebunitoare. A scris curţii de la Cagliari, expunându-şi cazul. Napoleon era, într-adevăr, un uzurpator; dai era oare un uzurpator mai mare decât William de Orania, a cărui dinastie era recunoscută de toate capetele încoronate ale Europei? Napoleon era un criminal crud, dar oare omorâse la fel de multe victime inocente ca Elisabeta a Angliei? în fond, orice putere este de la Dumnezeu, fie ea

legitimă sau nu; şi Bonaparte protejase şi mărise graniţele marelui regat al Franţei, lucru pe care nu l-ar fi putut înfăptui dacă nu ar fi fost într-un anumit sens un instrument al providenţei. Această cazuistică n-a făcut decât să-i scandalizeze pe oficialii sarzi. Regele Victor Emanuel a fost profund şocat şi i-a interzis aspru ministrului său să aibă de-a face cu monstrul corsican. Maistre a fost profund dezamăgit. Preţuia însă loialitatea mai presus de orice altă virtute; cu cât un reprezentam al puterii legale legitime era mai puţin demn de respect, cu atât i se datora mai mult supunerea, astfel încât principiul obedienţei necondiţionate datorate de un supus suveranului său să fie mai limpede pus în lumină. Replicile lui diplomatice au căpătat un ton mai acid şi ironic. Fusese acuzat că făcuse o cerere „surprinzătoare” (voi. 11, pp. 104-105). Şi-a asigurat stăpânul regal că îi va asculta întotdeauna ordinele, cuvânt cu cuvânt; însă că nu-l va surprinde – asta nu putea promite. Nu l-a cunoscut niciodată pe Napoleon.

156. Scrisoare din 24 aprilie/14 mai 1816 către contele de Vallaise (ministrul sard de externe): *Correspondance diplomatique,* vol. 2, p. 205.

157. Vol. 9, p. 59.

158. Scrisoare din 22 iulie/13 august 1804 către cavalerul Rossi (secretarul sard de stat), în Arhivele Statului Torino: citat de J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie,* Paris, 1899, p. 311.

159. Voi. 9, p. 58; şi din nou „Fericiţi înmiit acei prinţi care ne lasă să uităm un pic arta războiului”, voi. 7, p. 134; şi despre regimurile militare ale Imperiului Roman târziu: erau „o ciumă permanentă”, vol. 1, p. 511. Asupra acestui subiect în general, vezi François Vermale, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu,* Chambéry, 1921, în special cap. 3, „Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais”, pp. 47-61, mai ales pp. 48-49. A declarat însă că, dacă un monarh ar decreta o dictatură militară, ar accepta-o, deşi cu inima îndoită.

160. Regăsim acest contrast puternic între război şi militarism la Proudhon (într-un limbaj aproape identic cu al lui Maistre) în *La Guerre et la paix.* Este posibil ca Tolstoï, care îl citea pe Maistre în timpul în care îşi scria propriul *Război şi pace,* să datoreze, conştient sau nu, chiar acest paradox, care joacă un rol în capodopera sa, nu numai lui Proudhon (aşa cum presupune unul dintre criticii lui, Boris Eikhenbaum), ci lui Maistre însuşi.

161. Vol. 1, p. 7.

162. *Ibid.,* p. 18.

163. *Ibid..* p. 118.

164. *Ibid.,* p. 426.

165. Voi. 8, p. 294; *cf.* vol. 1, p. 266, vol. 1, p. 426, voi. 2, p. 339, voi. 7, p. 540.

166. Vol. 1, p. 426.

167. *Ibid..* p. 107.

168. *Ibid.,* p. 9.

169. *Quatre chapitres sur la Russie,* de unde sunt luate citatele care urmează, este o colecţie de *obiter dicta* de Maistre ce conţine remarci de o remarcabilă intuiţie şi putere profetică, dar care azi este aproape cu totul uitată.

170. Voi. 8, p. 279 (cf. voi. 2, p. 339).

171. *Ibid..* p. 280 (cf. voi. 2, p. 339).

172. De exemplu, Vighel şi Jiharev: F.F. Vighel, *Zapiski,* Moskva, 1928. vol. 1. p. 275 (cf. voi. 2, p. 52); S.P. Jiharev, *Zapiski sovremennika,* Moskva,

1934, voi. 2, pp. 112-113. Pe de altă parte, Lev Tolstoi, care s-a folosit cu siguranţă şi de scrierile lui Maistre, şi de memoriile contemporanilor săi atunci când lucra la fundalul istoric din *Război şi pace,* îi face un portret ironic. Deghizat ca „le Vicomte de Mortemart”, un *émigré* aristocrat francez tipic, cel mai în largul său într-un salon din Sankt-Petersburg, povesteşte o anecdotă caraghioasă despre Napoleon, ducele de Enghien şi actriţa Mlle Georges unui grup de doamne elegante la o serată splendidă în capitala Rusiei. Mai apoi, menţionat doar ca „un homme de beaucoup de mérite”, apare la o altă petrecere într-o conversaţie despre Kutuzov cu prinţul Vasili. Este pomenit după nume mai încolo în roman. *Război şi pace,* cartea I, partea I. capitolele 1, 3; cartea III, partea II, capitolul 6; cartea IV. partea III, capitolul 19. În traducerea lui Louise şi Aylmer Maude, editată de Henry Gifford, Oxford, 1983, referinţele sunt vol. 1, pp. 5, 13; voi. 2, pp. 771-773, p. 1159.

173. Vol. 8, p. 288.

174. *Ibid.,* p. 284.

175. *Ibid..* p. 285.

176. *Ibid.,* pp. 355-359.

177. Konstantin Petrovici Pobedonosţev.

178. Vol. 8, pp. 288-289.

179. Emelian Ivanovici Pugaciov a fost şeful revoltei ţărăneşti şi cazace zdrobită în timpul domniei Ecaterinei cea Mare. [IB a reorganizat liber textul acestui pasaj.]

180. Voi. 8, pp. 291-292.

181. *Ibid.,* p. 300.

182. *Ibid..* p. 344, citându-l pe Voltaire, *Œuvres complètes* (vezi p. 85, nota 1), vol. 10, p. 427.

183. Vol. 8, p. 354.

184. *Ibid.,* p. 357.

185. *Ibid.,* pp. 358-359.

186. Vol. 9, p. 58.

187. Vezi p. 186, nota 2.

188. Cea mai cunoscută dintre convertiţi! săi a fost Mme Sophie Svétchine, al cărei salon faimos din Paris a devenit, în anii 1830 şi 1840, centrul catolicismului ultramontanist. Dar au fost şi alţii, mai cunoscuţi în vremea lor în societatea din Sankt-Petersburg, care au devenit membri în cénac/e-ul lui Maistre, printre care contesa de Edling, contesa Anna Ivanovna Tolstaia, prinţii Aleksandr şi Mihail Goliţîn, prinţul Ivan Sergheevici Gagarin, care mai târziu a devenit iezuit la Paris şi a scris memorii (într-adevăr, amintirile lui şi ale lui Mme Svétchine sunt cele care aruncă cea mai multă lumină asupra influenţei spirituale a lui Maistre în nobilimea din Petersburg) şi, nu în ultimul rând, frumoasa soţie a amiralului Ciceagov, care a fost convertită la Roma, spre marea neplăcere a familiei. Relatarea foarte nefavorabilă a lui Lev Tolstoi a relaţiilor lui Hélène Kuraghin cu iezuiţii din *Război şi pace* este probabil bazată pe activităţile cercului lui Maistre. Martinismul pătrunsese mult în cercurile curţii ruse – împăratul însuşi era un convertit vădit sub influenţa prinţului Goliţîn şi, mai târziu, a lui Madame von Kriidener. Maistre, care avusese legături cu unele loji masonice în tinereţe, era un admirator al operelor devoţionale ale lui Saint-Martin. îl privea pe autor ca pe un aliat – un tovarăş de drum al Bisericii (aşa cum unii catolici din secolul nostru l-au privit pe Bergson) care desfiinţa materialismul, ferea oamenii de îngheţul protestant care împietreşte inima omului, era o punte către adevărata Biserică de la

ariditatea calvină, „obişnuifa] oamenii cu dogma şi ideile spirituale” (voi. 8, p. 330) şi lucra pentru unitatea creştinătăţii. Maistre a înţeles bine atmosfera din Petersburg şi a făcut tot ce a putut spre a stârni simpatie faţă de cauza catolică; s-a străduit în mod special să-i protejeze pe iezuiţii francezi, al căror ordin fusese dizolvat de papă şi care fugiseră de revoluţie în Rusia, şi chiar le-a obţinut permisiunea de a fonda un colegiu iezuit pe pământ rusesc. Biserica Ortodoxă Rusă devenise din ce în ce mai suspicioasă faţă de aceste activităţi. într-adevăr, s-ar putea ca din cauza activităţii sale prea zeloase, atât ca susţinător al ordinului (căruia i-a rămas întreaga viaţă profund devotat), cât şi ca pescar de suflete de familie bună, să îi fi cerut Alexandru în 1817, cu bruscheţea lui obişnuită şi fără vreo cauză aparentă (dar, cel mai probabil, împins de capul Bisericii Ortodoxe), rechemarea, neaşteptată şi profund dureroasă pentru el. S-a întors la Torino *via* Paris şi a murit patru ani mai târziu, titular al unei înalte sinecuri în Piemont – capodopera sa, *Les Soirées de Saint- Pétersbourg,* încă nepublicată.

189. Faguet crede că asta se datorează doar dorinţei de a contrazice orice viziune a celeilalte părţi – in cazul acesta, concepţiile lui Condillac, Condorcet şi ale prietenilor lor. Poate că aşa stau lucrurile: oricare ar fi fost motivele lui Maistre, este un contraatac formidabil şi strălucit dirijat.

190. Voi. 4, pp. 205-210; în voi. 6, pp. 458-459, îl compară cu o marfă preţioasă infestata de ciumă.

191. Voi. 9, p. 494.

192. Bazată poate pe *Memoires de Rivarol,* Paris, 1824, pp. 64-65, unde Rivarol recomandă ca libertatea să fie introdusă treptat.

193. Bertrand Russell. A *History of Western Philosophy,* New York, 1945; London. 1946, capitolul 23, al doilea paragraf. (Vezi şi Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale,* trad. D. Stoianovici. Humanitás, Bucureşti, 2005 – n. red.) *Cf.* mai jos pp. 329, nota 1 şi pp. 340-341.

194. James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae,* seria a treia, London, 1892, p. 254.

195. Voi. 4, pp. 22-28.

196. Voi. 1, p. 87.

197. *Ibid.,* p. 56.

198. *Ibid.,* p. 74.

199. *Ibid.*

200. Voi. 1, p. 78.

201. *Ibid.,* p. 127.

202. Voi. 5, p. 108.

203. Voi. 1, p. 68.

204. Op. *cit.* (vezi p. 203, nota 1), p. 306.

205. Voi. 1, p. 40.

206. [F.A.] de Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa familie* 1753-1852: *études et portraits politiques et Httéraires,* Paris, 1892, p. 6 („acest vultur al inteligenţei a fost blând ca mielul, nevinovat ca porumbelul”).

207. J. Dessaint, „Le Centenaire de Joseph de Maistre”, *La Revue de Paris,* 1 iulie 1921, pp. 139-152, la p. 143.

208. Cu privire la eforturile de a-l reprezenta pe Maistre ca pe un precursor al Risorgimento-ului italian, vezi Albert Blanc, care i-a editat corespondenţa diplomatică (vezi p. 141, nota 2), şi J. Mandoul în cartea deja citată (vezi p. 187, nota 3) – şi, mai târziu, chiar şi un savant atât de perspicace ca Adolfo Omodeo *(Un reazionario: il conte J. de Maistre,* Ban, 1939) – care îl tratează aproape ca pe unul dintre patrioţii liberali italieni,

de pus laolaltă, dacă nu cu Mazzini, atunci cu Rosmini şi Gioberti. Dar asta pare neîntemeiat. Maistre era antigalican şi apăra autoritatea seculară a papei; prin urmare, ar fi putut, la limită, să fie aliniat celor care priveau spre Vatican pentru a unifica Italia şi a pune capăt împărţirii în principate sau republici seculare şi de dominaţie străină. Şi observa că nimic nu era mai supărător pentru oamenii cu conştiinţă politică decât să trebuiască să se supună dominaţiei străine – nici o naţiune nu îşi dorea să asculte de o alta, de aici şi omagiile aduse eliberatorilor naţiunilor. Dar este un drum lung de la această platitudine indiscutabilă până la a-l transforma pe Maistre într-un profet al Risorgimento-ului. Până la sfârşitul zilelor lui, Maistre a rămas, în măsura în care s-a angajat in orice soi de emoţie patriotică, un admirator fervent al Franţei, care „exerce sur 1’Europe une verkable magistrature” („exercită o adevărată magistratură asupra Europei”: voi. 1, p. 8), şi un adept fidel al dinastiei regale a acesteia: regele Bomba, prin ale cărui vene curgea sângele acestei măreţe case, ar fi însemnat cu siguranţă mai mult pentru el decât nişte revoluţionari idealişti; ura şi dispreţuia liberalismul şi democraţia; iar revoluţia era, cu siguranţă, cea mai rea soartă a ordinii sociale.

209. Voi. 5, p. 13.

210. Unele, deşi nu toate, dintre aceste curiozităţi au fost adunate de Constantin Ostrogorsky în a sa *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern,* Helsingfors, 1932.

211. „fU]n *Diderot* déclamateur dans un philosophe chrétien et sincere” („un Diderot declamator într-un filozof creştin şi sincer”). A. de Lamartine, *Cours familiar de littérature: un entretien par mois,* Paris, 1856-1869, voi. 8, p. 44.

212. „Joseph de Maistre” (vezi p. 132, nota 5), p. 427.

213. *Ibid.,* p. 429.

214. „Un spirit mare şi puternic”: „Correspondance diplomatique du Comte Joseph de Maistre”, *Causeries du lundi* (vezi p. 132, nota 5) (3 decembrie 1860), vol. 15, p. 68.

215. „Cu zăpadă pe creştet şi flăcări în gură”: [George-Marie] Raymond, „Éloge historique de S. Excellence le comte Joseph de Maistre”, *Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino* 27 (1823), p. 188.

216. „Mor odată cu Europa, sunt în bună companie”: „Joseph de Maistre” (vezi p. 132, nota 5), p. 455.

217. Léon Bloy, „Le Christ au dépotoir”, *Le Pal* nr. 4 (2 aprilie 1885): *Œuvres de Léon Bloy,* ed. Joseph Bollery şi Jacques Petit, [Paris], 1964-1975, voi. 4, p. 83.

218. Gen. IX, 5. [Notele sunt ale lui Maistre, cu adăugirile editoriale în paranteze pătrate.]

219. *Infixœ sunt genres in interitu, quern fecerunt* (Ps. 9, 16 [Vulgata]).

220. *Car le dernier ennemi qui doit être détruit, c'est la mort* (S. Paul aux Cor. I, 15, 26).

221. Facerea 9,5 [Nota lui Maistre. în versiunea King James, versetul este tradus: „And surely your blood of your lives will I require; at the hand of every beast will I require it, and at the hand of man; at the hand of every man’s brother will I require the life of man”. Următorul verset sună astfel: „Whoso sheddeth man’s blood, by man shall his blood be shed: for in the image of God made he man”.]

222. „Căzut-au neamurile în groapa pe care au făcut-o” (Psalmi 9,15). [Douay-Rheims (vezi p. 154, nota 1). King James: „The heathen are sunk

down in the pit that they made”.]

<u>223.</u> „Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea” (St Pavel către Corinteni 1 15,26). [Douay-Rheims. Vulgata: „novissima autem inimica destruetur mors”. King James: „The last enemy that shall be destroyed is death”.]

<u>224.</u> *Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (Cant. Annae L Reg. 2-13). [King James (1 Samuel 2,8): „for the pillars of the earth are the Lord’s, and he hath set the world upon them”.]

Unitatea Europei şi vicisitudinile ei

I

Este deja un melancolic loc comun că nici un secol de până acum nu a cunoscut un măcel atât de nemilos şi de continuu al oamenilor de către alţi oameni.— în comparaţie cu el, până şi războaiele religioase şi campaniile napoleoniene par locale şi umane. Nu sunt pregătit să întreprind o examinare generală a cauzelor urii şi discordiei din timpurile noastre. Aş vrea doar să atrag atenţia asupra unui singur aspect al situaţiei. Trăim într-o lume în care idei politice concepute de gânditori fanatici, dintre care unii s-au bucurat de foarte puţină stimă în vremea lor, au avut o influenţă mai violent revoluţionară asupra vieţilor oamenilor decât oricând, începând cu secolul al XVII-lea. Mi-ar plăcea să discut un anumit set de astfel de idei care ne-au afectat profund vieţile, deopotrivă în bine şi în rău.

Ideile noastre despre scopurile vieţii sunt, într-o privinţă esenţială, diferite de cele ale înaintaşilor noştri, ba chiar opuse lor, cel puţin celor care au prevalat înainte de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Potrivit lor. lumea era un întreg unic şi inteligibil. Ea consta în anumite ingrediente materiale şi spirituale stabile; iar dacă ele nu erau stabile, nu erau reale. Toţi oamenii aveau în comun anumite caracteristici neschimbate – o natură umană. Şi, deşi existau deosebiri evidente între indivizi, culturi şi naţiuni, asemănările dintre ele erau mai mari şi mai importante. Se considera că cea mai importantă caracteristică în comun era înzestrarea cu o facultate numită raţiune, care-i îngăduia posesorului ei să perceapă adevărul, atât pe cel teoretic, cât şi pe cel practic. Adevărul, se presupunea, era la fel de vizibil pentru toate minţile raţionale, oriunde. Această natură comună făcea să nu fie doar necesar, ci şi rezonabil, ca oamenii să încerce să comunice unii cu alţii şi să se convingă de adevărul a ceea ce credeau; şi, în cazuri extreme, să-i constrângă pe ceilalţi, presupunând (ca Sarastro, de pildă, în marea fabulă a epocii raţiunii, *Flautul fermecat* al lui Mozart) că, dacă oamenii ar asculta ordinele (sau ar fi forţaţi să o facă, dacă nu există altă cale), ar putea percepe justeţea a ceea ce dascălii, legiuitorii ori stăpânii ştiau deja că e adevărat; atunci, ei ar urma acest adevăr şi ar fi înţelepţi, buni şi fericiţi. în secolul XX, nu mai considerăm de la sine înţeleasă această pretenţie la universalitate (fie a raţiunii, fie a oricărui alt principiu); ceea ce Walter Lippmann numea filozofie publică a încetat să mai fie presupoziţia automată a politicii sau a vieţii sociale, iar asta ne-a transformat foarte mult vieţile.

Cel mai evident este cazul fascismului. Fasciştii şi naţional-socialiştii nu se aşteptau ca rasele, clasele sau indivizii inferiori să le înţeleagă şi să le aprobe scopurile; inferioritatea acestora era înnăscută şi imposibil de eradicat, întrucât se datora sângelui, rasei sau vreunei alte caracteristici de neînlăturat; orice încercare din partea acestor creaturi de a pretinde egalitatea cu stăpânii lor, sau măcar înţelegerea idealurilor acestora, era socotită ca arogantă şi prezumţioasă. Caliban era privit ca incapabil de a-şi ridica ochii spre cer şi de a înuezări măcar idealurile lui Prospero, ca să nu mai vorbim de a le împărtăşi. Treaba sclavilor este să se supună; ce le conferă stăpânilor lor dreptul de a-i călca în picioare este tocmai pretinsul fapt – afirmat de Aristotel – că unii oameni sunt sclavi de la natură şi nu au destulă calitate umană pentru a-şi da singuri ordine sau pentru a înţelege de ce sunt forţaţi să facă ce fac.

Fascismul este expresia extremă a acestei atitudini, însă orice naţionalism este contaminat într-o anumită măsură de ea. Naţionalismul nu este conştiinţa realităţii caracterului naţional şi nici mândria resimţită pentru acesta. Este credinţa în misiunea unică a unei naţiuni, ca intrinsec superioară scopurilor sau atributelor a orice din afara ei; astfel încât, dacă există un conflict între naţia mea şi alţi oameni, sunt obligat să lupt pentru naţia mea, indiferent de preţul plătit de ceilalţi; iar dacă ceilalţi se împotrivesc, asta este de aşteptat de la nişte fiinţe crescute într-o cultură inferioară, educate sau născute de persoane inferioare, care nu pot *ex hypothesi* să înţeleagă idealurile care ne animă pe mine şi naţiunea mea. Zeii mei sunt în conflict cu ai altora, valorile mele cu ale străinilor, şi nu există nici o autoritate mai înaltă – cu siguranţă nu un tribunal absolut şi universal – care să judece pretenţiile acestor divinităţi rivale. De aceea, războiul între naţii ori indivizi trebuie să fie singura soluţie.

Gândim, în cea mai mare parte, în cuvinte. însă toate cuvintele aparţin anumitor limbi, roade ale anumitor culturi. Aşa cum nu există o limbă omenească universală, tot astfel nu există vreo lege sau autoritate omenească universală – altminteri, aceste legi şi această autoritate ar fi suverane pe Pământ. Pentru naţionalişti însă, asta nu e nici posibil, nici dezirabil. O lege universală nu este o lege adevărată: cultura cosmopolită este o impostură şi o amăgire; legea internaţională este numită „lege” doar printr-o analogie precară – o curtoazie goală, destinată să ascundă ruptura violentă cu universalismul trecutului.

Această presupoziţie este mai puţin evidentă în cazul marxismului, care, măcar în teorie, e internaţionalist. Dar marxismul este o ideologie de secol XIX şi nu a scăpat nici el de separatismul omniprezent al vremii sale. Marxismul este întemeiat pe raţiune; carevasăzică, pretinde că propoziţiile sale sunt inteligibile şi că adevărul lor poate fi „demonstrat” oricărei fiinţe raţionale care cunoaşte faptele relevante. El oferă tuturor

mântuirea: fiecare poate, în principiu, să vadă lumina – şi o refuză pe propriul risc.

Dar în practică nu este aşa. Teoria bazei economice şi suprastructurii ideologice pe care se întemeiază sociologia marxistă ne învaţă că ideile din capetele oamenilor sunt condiţionate de poziţia pe care aceştia o ocupă (de clasa lor economică) în sistemul de producţie. Acest fapt poate să le rămână ascuns indivizilor prin toate tipurile de autoînşelare sau de raţionalizare, dar întotdeauna analiza „ştiinţifică” va arăta că vasta majoritate a unei clase nu crede decât în ceea ce îi favorizează interesele de clasă – interese pe care savanţii sociali le pot determina printr-o analiză istorică obiectivă –, oricare cir fi motivele pe care ei aleg să le dea pentru credinţele lor, şi oricât de sinceri ar fi; şi, invers, că resping, nu cred, înţeleg greşit, distorsionează şi încearcă să scape de idei în care, dacă ar crede, poziţia clasei lor ar fi slăbită.

Toţi oamenii sunt de găsit, am putea spune, pe una din cele două scări rulante; toţi aparţin unei clase care, în funcţie de relaţia ei cu forţele de producţie, fie urcă spre triumf, fie coboară spre ruină. în ambele cazuri, credinţele şi perspectiva (ideile legale, morale, sociale, intelectuale, religioase, estetice) în care mă simt în largul meu vor reflecta interesele clasei căreia îi aparţin. Dacă aparţin unei clase care se îndreaptă către victorie, o să am un set de credinţe realiste, căci nu-mi va fi frică de ce văd; mă las dus de val, cunoaşterea adevărului nu poate decât să-mi dea încredere; dacă aparţin unei clase damnate, neputinţa mea de a privi faptele fatale – căci puţini sunt cei care pot recunoaşte că sunt sortiţi pieirii – o să-mi strice

calculele şi o să mă facă surd şi orb la adevărurile prea dureroase pentru a fi înfruntate. Decurge neapărat că e inutil ca membrii clasei în ascensiune să încerce să-i convingă pe membrii ordinii în declin că singura cale prin care se pot salva este să înţeleagă necesităţile istoriei şi, deci, dacă pot, să sară de pe scara care se îndreaptă atât de lesne spre pieire pe scara abruptă care urcă. Este inutil, pentru că *ex hypothesi* membrii unei clase damnate sunt condiţionaţi să vadă totul printr-o lentilă care deformează: cele mai clare simptome ale morţii care se apropie le vor părea a fi dovezi de sănătate şi de progres; suferă de halucinaţii optimiste şi trebuie să înţeleagă sistematic greşit avertismentele pe care, în generozitatea lor, cei care aparţin unei alte clase economice ar putea să le dea. Aceste iluzii sunt, ele însele, produsul secundar inevitabil al cramponării de o ordine pe care istoria a condamnat-o. Degeaba încearcă progresiştii să-şi salveze fraţii reacţionari de la înfrângere: cei damnaţi nu-i pot auzi şi pieirea lor este sigură. Nu toţi oamenii vor fi mântuiţi: proletariatul, preocupat pe bună dreptate de propria mântuire, ar face bine să ignore soarta opresorilor săi; chiar dacă doresc să răspundă răului cu bine, nu-şi pot scăpa duşmanii de la „lichidare”. Aceştia sunt „consumabili” – distrugerea lor nu poate fi nici ocolită, nici regretată de vreo fiinţă raţională, căci este preţul pe care omenirea trebuie să-l plătească pentru progresul raţiunii înseşi: drumul spre porţile Raiului este neapărat presărat cu cadavre.

Această concluzie, deşi s-a ajuns la ea pe o altă cale, este curios de asemănătoare cu punctul de vedere fascist sau naţionalist, şi diferită de perspectiva epocilor anterioare. Oricât de înverşunată ar fi fost ura dintre creştini, evrei şi musulmani, ori între diferitele secte ale acestor credinţe, argumentul pentru exterminarea ereticilor se întemeia întotdeauna pe credinţa că era în principiu posibil să converteşti toţi oamenii la adevăr, care era unic şi universal, adică vizibil pentru toţi; că doar câţiva erau iremediabil pierduţi – prea orbi şi stricaţi pentru a putea fi salvaţi de ceva, în afară de suferinţele morţii. Asta se bazează pe presupoziţia că oamenii, ca atare, au o natură comună, care face comunicarea întotdeauna posibilă în principiu, şi deci întotdeauna obligatorie moral. Or aceasta este o presupoziţie care a fost mai întâi pusă la îndoială, pentru ca apoi să se prăbuşească total. Oile nu trebuie să încerce să salveze caprele – este iraţional şi nerealizabil.

împărţirea omenirii în două grupuri – oameni în adevăratul sens al cuvântului, pe de-o parte, şi un alt ordin de fiinţe, situate mai prejos, de cealaltă parte: rase inferioare, culturi inferioare, creaturi subumane, naţiuni sau clase condamnate de istorie— – este ceva nou în istoria omenirii. Este o negare a umanităţii comune – o premisă pe care se întemeiase orice umanism anterior, religios ori secular. Această atitudine nouă le permite oamenilor să se uite la multe milioane de semeni ca nefiind tocmai

umani, să-i măcelărească fără vreo mustrare de conştiinţă, fără nevoia de a încerca să-i salveze sau avertizeze. Un astfel de comportament este, de obicei, atribuit barbarilor sau sălbaticilor – oameni într-o stare de spirit preraţională, caracteristică popoarelor din pruncia civilizaţiei. Dar această explicaţie nu mai e acceptabilă. Este evident posibil să atingi un grad înalt de cunoaştere şi îndemânare ştiinţifică, şi chiar de cultură generală, şi totuşi să-i distrugi pe alţii fără milă, în numele unei naţiuni sau clase sau în numele istoriei înseşi. Aici nu mai vorbim de o copilărie a civilizaţiei, ci de a da în mintea copiilor, în cel mai respingător fel. Cum au ajuns oamenii într-un asemenea hal?

I
I

Merită poate discutată măcar una dintre rădăcinile acestei trăsături înspăimântătoare a timpului nostru. Printre întrebările pe care oamenii din fiecare generaţie şi le-au pus se află cele fundamentale despre cum ar trebui ei să trăiască. întrebările de acest tip sunt numite morale, politice, sociale; fiecare epocă este chinuită de ele şi, deşi ele pot lua forme diferite şi primi răspunsuri diferite conform circumstanţelor şi ideilor în schimbare, au totuşi o anumită asemănare de familie. Unele întrebări dăinuie mai mult decât altele; cele ce izvorăsc din caracteristici omeneşti permanente sunt numite fundamentale sau perene de fiecare generaţie. „Cum ar trebui să trăiesc?” „Ce ar trebui să fac?” „De ce ar trebui să ascult de alţii, şi până când?” „Ce sunt libertatea, datoria, autoritatea?” „Ar trebui oare să caut fericirea, înţelepciunea sau bunătatea? Şi de ce?” „Ce ar fi mai bine, să-mi perfecţionez propriile facultăţi, sau să mă sacrific pentru alţii?” „Am dreptul să mă guvernez pe mine însumi, sau doar dreptul de a fi bine guvernat?” „Ce sunt drepturile? Ce sunt legile? Există vreun scop pe care indivizii, societăţile sau întreg universul să nu aibă cum să nu îl urmeze? Sau oare nu există astfel de scopuri, ci numai voinţele oamenilor, condiţionaţi de mâncarea pe care o mănâncă şi de mediile în care cresc?" „Oare există o voinţă a grupului, societăţii sau naţiunii, din care lumea individuală să nu fie decât un fragment şi numai în cadrul căreia voinţa individului să aibă vreo eficacitate sau semnificaţie?” Statul (sau Biserica) *versus* indivizi şi minorităţi; voinţa de putere, de eficienţă sau de ordine a statului *versus* pretenţiile individului la fericire, libertate personală sau la un principiu moral: toate acestea sunt întrebări în parte despre valori, în parte despre fapte – despre ce „trebuie” şi „se cuvine”, la fel de mult ca despre ce „este” de care au fost asediaţi oamenii din toate timpurile.

Cred că este adevărat că, oricum s-ar fi răspuns la aceste întrebări fundamentale, ele erau văzute, înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea în orice caz, ca putând în principiu să primească răspuns. (Dacă o întrebare era de aşa natură încât nu ştiai nici măcar ce *tip* de răspuns ar putea fi cel corect, asta însemna că întrebarea în sine nu era inteligibilă pentru tine: că, de fapt, nu era deloc o întrebare.) întrebările despre valori erau privite ca având răspunsuri, în acelaşi sens cu cele despre fapte. Poate că nu sunt eu însumi capabil să îţi spun cât de departe este Lisabona de Constantinopol, dar ştiu unde ai putea să cauţi răspunsul. Nu pot eu însumi să spun din ce este compusă materia, cine guverna Etiopia în secolul al V-lea î.Cr. sau dacă pacientul va muri sau nu de această boală, dar există experţi pe care îi pot consulta şi care vor face tot posibilul să afle adevărul folosind metode recunoscute ca adecvate de societatea noastră comună. Asta am în vedere când spun că ştiu că un răspuns adevărat trebuie să poată fi în principiu descoperit, deşi poate că nici eu, nici nimeni altcineva nu-l cunoaşte.

Aceeaşi presupunere a fost făcută cu privire la întrebările despre valori, întrebări de forma „Ce trebuie făcut? Ce justifică asta sau asta? Este bine sau rău, drept sau nedrept, permis sau interzis?”. Istoria gândirii morale, politice, teologice este o istorie a conflictelor violente între pretenţii rivale ale unor experţi rivali. Unii au căutat răspunsul în cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum se găsea el în cărţile Sale sacre; alţii în revelaţie, credinţă sau mistere sfinte, în care credem fără să înţelegem; iar alţii în sentinţele interpreţilor aleşi de Dumnezeu – Biserici şi preoţi – şi, chiar dacă Bisericile nu au dat tot timpul acelaşi răspuns, nimeni nu s-a îndoit că unul sau altul dintre aceste răspunsuri trebuie să fie cel adevărat; dacă nu răspunsul acestei denominaţii, atunci al celeilalte. Unii au găsit răspunsul în metafizica raţională sau într-o intuiţie infailibilă de vreun alt soi, cum ar fi verdictul conştiinţei individuale.

Alţii l-au aflat în observaţia empirică, în laboratorul ştiinţific şi în aplicarea unor metode matematice la datele experienţei. S-au purtat războaie de exterminare în urma pretenţiilor rivale de a deţine răspunsurile adevărate la aceste întrebări cruciale. în fond, preţul era soluţia la întrebările cele mai profunde şi mai importante pe care le-ar putea pune omul – despre adevăratul fel de a trăi; şi oamenii erau gata să moară de dragul mântuirii, mai ales dacă credeau că sufletul era nemuritor, că îşi va obţine dreapta răsplată după moartea trupului. Dar chiar şi cei care nu credeau nici în nemurire, nici în Dumnezeu erau pregătiţi să sufere şi să moară pentru adevăr, dacă erau destul de siguri că era adevărul; căci a găsi adevărul şi a trăi conform acestuia era, cu siguranţă, scopul suprem al oricărui om capabil să- l caute. Aceasta era credinţa platonicienilor şi stoicilor, creştinilor şi evreilor, musulmanilor şi deiştilor şi raţionaliştilor atei. Fără această presupoziţie, cea mai fundamentală dintre toate, războaiele pentru principii şi cauze, religioase ori seculare, ba chiar viaţa însăşi n-ar mai fi avut sens.

Spargerea acestei pietre de temelie este cea care a creat perspectiva modernă. O să încerc să pun problema în termeni cât mai simpli. Nu doar că noţiunea de adevăr obiectiv în morală şi în politică a fost zdruncinată de ascensiunea scepticismului, subiectivismului sau relativismului. Consecinţele răsturnării noţiunii mai vechi de adevăr moral universal, adevărat pentru toţi oamenii, oriunde şi în toate timpurile, ar fi putut fi integrate în sistemele mai vechi: s-ar fi putut spune (şi s-a spus) că nevoile şi caracterele oamenilor sunt modelate diferit de climă, sol, ereditate sau instituţii umane; s-ar fi putut căuta formule funcţionale care să satisfacă nevoite fundamentale ale fiecărui om, grup sau rasă, şi totuşi formulele respective să fie derivate dintr-un unic principiu universal, comun tuturor oamenilor – acela că nevoile erau toate nevoi umane, răspunsuri raţionale ale unor naturi similare la diferenţe sau schimbări de mediu şi

circumstanţe. Oamenii şi nevoile lor puteau fi analizaţi, clasificaţi şi, în lumina cunoaşterii naturii şi istoriei, ajustaţi unii altora, armonizaţi, astfel încât să se creeze o societate în care aranjamentele sociale şi politice să ofere cea mai mare satisfacţie posibilă a cât mai multor nevoi pentru cât mai mulţi oameni. Acesta a fost programul Iluminismului şi, în special, al utilitarismului. în cadrul relativităţii nevoilor, încă se presupunea că întrebările despre cum ar trebui oamenii să trăiască, ce ar trebui făcut sau ce erau dreptatea, egalitatea ori fericirea erau întrebări faptice la care se putea răspunde prin observaţie – dacă nu observaţia universului ca întreg sau a căilor Domnului, atunci a naturii oamenilor, de către ştiinţe noi ca psihologia, antropologia, fiziologia. în locul preoţilor sau al înţelepţilor metafizicieni, experţii morali urmau să fie acum savanţii sau experţii în tehnică. însă testul a ceea ce era drept rămânea încă acela al adevărului obiectiv pe care fiinţele raţionale îl puteau ele însele descoperi. Schimbarea despre care vorbesc eu este mult mai radicală şi mai tulburătoare de atât.

III

Vechea concepţie se baza pe cel puţin trei presupoziţii centrale. Prima: că toate întrebările despre valori puteau primi un răspuns obiectiv. Unii spuneau că doar oamenii raţionali pot afla aceste răspunsuri; misticii şi ¡raţionaliştii arătau spre alte căi. Dar nimeni nu se îndoia că, dacă răspunsurile erau în vreun sens adevărate, atunci erau adevărate pentru toţi oamenii. A doua: că adevărurile universale erau, în principiu, accesibile fiinţelor umane. Exista o şcoală de gândire care susţinea că unii oameni erau mai capabili să descopere aceste adevăruri decât ceilalţi. Aceştia – îndeosebi Platon şi discipolii lui – tindeau să creadă într-o ordine a naturii în care cei mai înzestraţi aveau o poziţie mai înaltă decât ceilalţi, în ierarhii morale, intelectuale, religioase, tehnologice sau rasiale; în timp ce adversarii lor credeau că, în principiu, fiecare om îşi poate fi propriul expert – aceasta se află în miezul unei mari părţi a doctrinei protestante şi a viziunilor lui Rousseau, Kant şi a democraţiei seculare. A treia: se presupunea că valorile adevărate nu pot intra în conflict unele cu altele. Se susţinea că, dacă universul era un cosmos şi nu un haos, şi dacă se puteau da răspunsuri obiective la întrebarea privitoare la cum trebuie trăită viaţa, atunci trebuie să existe un tip anume de trai care să fie în mod demonstrabil cel mai bun. Căci dacă existau două feluri de a trăi, amândouă astfel încât altele mai bune să nu poată fi concepute, şi se dovedeau incompatibile unul cu celălalt, atunci conflictul dintre ele – şi deci dintre aderenţii lor – nu era unul rezolvabil în mod raţional. Dar dacă nu exista un răspuns unic şi universal, adevărat pentru toţi oamenii în toate timpurile şi oriunde, însemna că întrebarea nu era legitimă, pentru că toate

întrebările adevărate trebuie, prin definiţie, să poată primi un răspuns adevărat, unul şi numai unul, toate celelalte fiind neapărat false.

Putem spune acelaşi lucru şi altfel. Fiecare întrebare îşi are răspunsul ei. Răspunsul trebuie să ia forma unei judecăţi faptice adevărate. Nici un adevăr nu poate contrazice un alt adevăr – aceasta este o regulă logică simplă şi neîndoielnic validă. Prin urmare, răspunsurile adevărate la întrebări ca „Oare ar trebui să urmăresc puterea, cunoaşterea ori fericirea, să îmi fac datoria, ori să creez obiecte frumoase?”, „Ar trebui să-i forţez pe alţii?”, „Ar trebui să caut libertatea, pacea sau mântuirea?” nu pot intra în conflict, căci, dacă ar face-o, un adevăr ar fi incompatibil cu un altul, ceea ce este logic imposibil. De aici decurge logic că, întrucât toate adevărurile sunt compatibile unul cu altul, sau poate chiar se implică unul pe celălalt, trebuie să fie posibil să deduci un tipar de trai perfect, compus din toate răspunsurile adevărate la toate întrebările agonizante, şi că oamenii trebuie să încerce să realizeze acest tipar. Poate că oamenii sunt prea slabi, prea păcătoşi sau prea ignoranţi pentru a descoperi care este acest tipar perfect sau pentru a trăi în lumina lui, odată ce l-au descoperit; dar dacă un astfel de tipar nu există, întrebările lor nu pot primi răspuns şi, *ex hypothesi,* întrebările realmente fără răspuns nu sunt deloc întrebări, ci doar năluci, nevroze, forme de nelinişte personală sau socială, ceva ce ar trebui vindecat de un psihiatru, iar nu rezolvat de un gânditor.

Una dintre consecinţele acestor presupoziţii fundamentale – conform cărora oamenii au trăit mai bine de două mii de ani – este că tragedia şi conflictul nu sunt intrinseci vieţii omului. Tragedia – spre deosebire de un simplu dezastru – constă în conflicte de fapte, caractere sau valori omeneşti. Dacă, în principiu, toate întrebările pot primi răspuns, şi toate răspunsurile sunt compatibile, atunci astfel de conflicte sunt, în principiu, mereu evitabile. Elementul tragic din viaţă este aşadar întotdeauna datorat unor greşeli omeneşti evitabile: nişte fiinţe perfecte nu l-ar cunoaşte; într-o lume de sfinţi şi de îngeri nu poate exista nici o incongruenţă, şi deci nici comedie, nici tragedie.

Aceste presupoziţii, care au condus gândirea occidentală începând cu Antichitatea clasică, au încetat să mai fie considerate indiscutabile în primul sfert al secolului al XlX-lea. Pe atunci, o imagine nouă, cu o influenţă imensă, a început să pună stăpânire pe mintea europeană. Aceasta este imaginea individului eroic, care îşi impune voinţa asupra naturii sau societăţii: a omului conceput nu ca o coroană a
unui cosmos armonios, ci ca fiind „alienat” de acesta, căutând să-l supună şi să-l domine.

Să dau un exemplu. în secolul al XVI-lea, Calvin şi Luther au pus întrebări teologice asemănătoare cu cele formulate de, să spunem, Loyola sau Bellarmino; întrucât răspunsurile lor erau

diferite, au purtat războaie crâncene unul împotriva altuia. Nici una din părţi nu avea, nu putea să aibă, nici un respect pentru poziţia celeilalte – din contră, cu cât duşmanul lupta mai dârz şi mai violent, cu atât el era mai sever condamnat în ochii bunului credincios, care ştia că el este cel ce deţine adevărul, şi nu celălalt; într-adevăr, cu cât duşmanul tău credea mai abitir în ereziile lui, cu atât era mai odios în ochii lui Dumnezeu şi ai oamenilor. Atunci când papa l- a ars pe rug pe Bruno, şi Calvin pe Servetus, ei credeau că victimele lor erau nişte răzvrătiţi împotriva luminii adevărului – lumină pe care toţi oamenii o puteau în principiu vedea, întrucât criteriile adevărului erau publice, astfel încât oricine ale cărui inimă, minte şi suflet nu fuseseră pervertite putea să aplice respectivele criterii şi să atingă o aceeaşi viziune comună asupra adevărurilor eterne. Criteriul era conceput ca fiind cel puţin la fel de universal ca oricare dintre cele folosite azi de fizicieni, care simt că se pot baza pe faptul că orice savant competent, confruntat cu aceleaşi date şi aplicând aceleaşi metode, trebuie să ajungă la aceleaşi concluzii inevitabile.

Nu există deci nimic romantic ori tragic, nimic care să inspire compasiune, în soarta unui eretic condamnat. Un eretic este un pericol pentru el însuşi şi pentru societatea pe care încearcă să o pervertească; sufletul lui ar trebui mântuit, dar nu există cu siguranţă nimic respectabil sau demn de admiraţie în violenţa şi încăpăţânarea cu care se opune adevărului; din contră, cu cât este mai încăpăţânat, cu atât este mai damnat şi mai odios; şi cu atât mai iute va fi uitat. Atunci când musulmanii au fost omorâţi în cruciade, noţiunea că poate fi drept pentru un musulman să-şi apere valorile, aşa cum era drept pentru cruciaţi să şi le apere pe ale lor, şi din exact aceleaşi motive; ideea că oamenii ar trebui respectaţi fiindcă au murit pentru idealurile şi principiile lor, oricât de greşite ar fi fost ele, fiindcă orice om care moare pentru ceea ce crede că e adevărat ar fi *eo ipso* mai demn de respect decât unul care face compromisuri în credinţele sale sau care caută să-şi salveze viaţa cu preţul principiilor sale — în Evul Mediu, aceasta era o poziţie inimaginabilă.— Era de datoria ta, desigur, să-ţi dai viaţa pentru adevăr, dar nu exista nimic nobil în a muri pentru ceva fals, chiar dacă îl luai drept adevăr. Noţiunea că adevărul nu este neapărat unic, că există mai multe valori şi că ele pot intra în conflict, că există ceva sublim în a muri pentru propria viziune asupra adevărului, chiar dacă ea este condamnată de restul lumii – aceasta ar fi fost, cred, o poziţie foarte excentrică înainte de secolul al XVIII-lea. Nu exista ceva care să poată fi numit adevărul „meu” spre deosebire de „al tău”, adevăruri ale unei epoci, în contrast cu ale alteia; exista numai *adevărul.* Creştinii trebuiau să fie mărinimoşi: să mori pentru o falsitate, aşa cum făceau musulmanii, le inspira fără îndoială milă celor mai buni dintre ei; oameni curajoşi, înzestraţi cu virtuţi care ar fi putut sluji unei cauze mai bune, trebuiseră să moară, şi era o josnicie să

scuipi pe cadavrele lor sau să le pângăreşti mormintele. Dar mila era altceva: admiraţia pentru fidelitatea faţă de un ideal fals, pentru fidelitate ca atare, era ceva de neînţeles înaintea perioadei despre care vorbesc.

Prin 1820, să spunem, se impune o viziune foarte diferită. Se găsesc acum poeţi şi filozofi, mai ales în Germania, care să spună că cel mai nobil lucru pe care îl poate face un om este să-şi slujească propriul ideal lăuntric, indiferent cu ce preţ. Sar putea chiar ca acest ideal să fie limitat doar la individul căruia îi este revelat, să li se pară fals sau absurd tuturor celorlalţi, ar putea intra în conflict cu vieţile şi perspectiva societăţii căreia el îi aparţine; trebuie totuşi să lupte şi, dacă nu există altă cale, să moară pentru ideal. Şi dacă este fals? Aici intervine o mutaţie radicală de categorii, una care marchează o mare revoluţie a spiritului uman. întrebarea dacă un ideal este adevărat sau fals nu mai este considerată importantă – nici măcar întru totul inteligibilă. Idealul se prezintă sub forma unui imperativ categoric: slujeşte-ţi lumina dinăuntrul tău, întrucât arde înăuntrul tău, şi doar de-asta. Fă ceea ce crezi că e drept, creează ce crezi că este frumos, modelează-ţi viaţa conform acelor scopuri care sunt ţelul tău suprem, pentru care orice altceva din viaţa ta reprezintă doar un mijloc şi căruia totul trebuie să i se subordoneze – asta este ce ţi se cere, nimic mai puţin. Imperativele, solicitările, ordinele de a îndeplini sarcini nu sunt nici adevărate, nici false, nu sunt aserţiuni, nu descriu nimic, nu afirmă fapte, nu pot fi verificate ori falsificate, nu sunt descoperiri pe care tu să le fi făcut şi pe care alţii să le poată verifica; sunt *scopuri.* Modelul pentru etică şi politică a virat brusc de la analogia cu ştiinţele naturii, cu teologia sau cu orice formă de cunoaştere sau descriere a faptelor la ceva compus din conceptele de porniri şi scopuri biologice, şi cele ale creaţiei artistice. O să încerc să explic mai concret.

IV

în ciuda concepţiilor contrare naive, atunci când un artist creează o operă de artă, el nu transcrie vreun model preexistent. Unde era pictura înainte ca pictorul s-o fi pictat sau conceput? Unde era simfonia înainte s-o fi conceput compozitorul? Unde era cântecul înainte să-l cânte cântăreţul? Acestea sunt întrebări fără sens. Sunt ca şi cum ai întreba: „Unde era plimbarea înainte să mă plimb?”, „Unde era viaţa mea înainte să o fi trăit?” Viaţa este trăirea vieţii, plimbarea este a mă plimba, cântecul este ceea ce compun sau cânt atunci când îl compun sau îl cânt, şi nu ceva independent de activitatea mea; creaţia nu este o încercare de a copia un tipar platonic deja dat, fix, etern. Numai meşteşugarii copiază; artiştii creează.

Aceasta este doctrina artei drept creaţie liberă. Nu sunt

preocupat aici de adevărul ei; ci doar de faptul că această noţiune a scopurilor sau idealurilor ca nefiind ceva descoperit, ci inventat, devine o categorie dominantă a gândirii occidentale. Aceasta implică o concepţie a scopului vieţii ca nefiind ceva ce există independent, obiectiv şi pe care oamenii să-l poată căuta ca pe o comoară îngropată ce există în sine (indiferent că noi o descoperim sau nu), ci o activitate – având forma, calitatea, direcţia, scopul unei activităţi –, nu ceva făcut, ci o facere sau o creare, ce nu are existenţă şi nici măcar nu este inteligibilă în afara făcătorului, inventatorului, creatorului a cărui activitate ea este. Această noţiune este cea care a pătruns şi transformat viaţa socială şi politică a Europei şi a deplasat idealul de acţiune politică mai vechi, măsurat de standarde publice preexistente care erau un ingredient obiectiv al universului, distinse cel mai bine de un om cu ochiul ager – expertul, înţeleptul –, numit expert sau înţelept tocmai în virtutea acestui discernământ. Scopul omului este de acum să-şi înfăptuiască viziunea personală interioară cu orice preţ; cea mai mare crimă este să nu fie fidel acestui scop interior care e al lui şi doar al lui. Nu-I interesează ce efecte ar putea avea această viziune asupra altora; el trebuie să fie credincios luminii sale lăuntrice; este tot ceea ce ştie şi tot ce trebuie să ştie. Artistul e doar mai conştient de chemarea lui; la fel, filozoful, educatorul, omul de stat; dar această chemare este prezentă în fiecare om.

Figura înţeleptului de profesie, omul care a dobândit o cunoaştere specializată a unui domeniu al realităţii şi poate să-ţi călăuzească paşii astfel încât să nu intri în conflict cu ea, începe să pălească în faţa persoanei eroului romantic. Eroul nu trebuie să fie nici înţelept, nici armonios în interior, nici o călăuză bună pentru generaţia sa. Ar putea fi, ca Beethoven (a cărui imagine i-a afectat profund pe romantici), grosolan, ignorant, sărac, îmbrăcat cu haine murdare, izolat de lume, nepriceput în problemele practice, necioplit, mitocan şi violent în relaţiile cu ceilalţi, însă o fiinţă sacră întrucât este cu totul dedicat unui ideal; poate să sfideze lumea într-o mie de feluri, să-şi atragă ura şi oprobriul ei, să încalce regulile societăţii, politicii, religiei – un singur lucru nu trebuie să facă, şi anume să nu se vândă filistinilor. Dacă îşi compromite viziunea interioară şi renunţă la ceea ce ştie că îi este chemarea – crearea unei opere de artă ori ştiinţă, sau trăirea unui anumit fel de viaţă – şi renunţă la ea pentru bogăţii, popularitate, o poziţie stabilă în societate, confort, plăcere sau dobândirea unei armonii interioare sau exterioare, totul cu preţul înăbuşirii îndoielilor sau neliniştilor lăuntrice, atunci el a trădat lumina şi este pe veci condamnat. Nu contează dacă lumina lăuntrică a unui om luminează sau nu şi pentru alţii, şi nici dacă el o slujeşte bine; trebuie să o slujească, chiar dacă ajunge să fie ridicol, chiar dacă tot ce face sfârşeşte prin eşec. într- adevăr, acest tip de eşec este văzut ca infinit superior moralmente succesului lumesc, chiar şi

succesului ca artist – în măsura în care el este fructul slujirii oarbe şi exclusive a ceea ce omul ştie că este misiunea lui, a ceea ce vocile interioare îi spun că trebuie să facă.—

Aceasta este perspectiva pe care Fichte şi Friedrich Schlegel, şi într-un sens şi Byron, au insuflat-o în imaginaţia contemporanilor lor, aceasta este noua *Weltanschauung* a lui Kari Moor al lui Schiller, a eroilor lui Kleist şi, în oarecare măsură, a figurilor puternice şi solitare care sfidează lumea ale lui Ibsen. Este o concepţie în mare parte germană, sau în orice caz nordică, provenită poate din misticismul unor oameni ca Eckhart sau Bbhme – care şi-a aflat o expresie puternică în teologia Reformei şi ale cărei surse sunt de găsit poate şi mai departe în timp, la triburile teutonice migratoare care îşi aduceau propriile obiceiuri de la est la vest şi de la nord la sud, ignorând sistemul juridic universal al Imperiului Roman şi al Bisericii Romei şi impunându-şi propriile *consuetudines* tribale (aşa cum numeau romanii obiceiurile) asupra *ius gentium* – legea neamurilor, comună tuturor oamenilor sau, în orice caz, marii majorităţi a acestora. Obiceiul tribului este expresia personalităţii lui, este tribul, vine şi pleacă odată cu el în peregrinările lui şi supune orice se împotriveşte voinţei sale. Şinele lui Fichte este un principiu activ, creator, care îşi impune personalitatea asupra unei lumi naturale moarte ce i se împotriveşte – un material brut ce aşteaptă să fie modelat –, iar nu, aşa cum ne învăţaseră stoicii, tomiştii, filozofii materialişti francezi, Shaftesbury ori Rousseau (fiecare în felul său foarte diferit), ceva ce trebuie urmat, imitat, venerat, ascultat, un factor activ înţelept, atotprevăzător şi tămăduitor pe care oamenii să-l sfideze pe propria răspundere.

Concepţia lui Fichte despre om ca demiurg care îşi impune voinţa suverană asupra materiei moarte, mai târziu dramatizată atât de violent de Carlyle şi Nietzsche, este deopotrivă expresie şi simptom al acestei atitudini noi şi revoluţionare. Ea zdruncină lumea europeană unitară. Fiecare entitate separată, individul, grupul, cultura, naţiunea, Biserica – orice are o „personalitate” proprie identificabilă – îşi urmăreşte acum propriile scopuri independente. Independenţa – capacitatea de a-şi determina propriul curs – devine o virtute la fel de mare cum fusese odată interdependenţa. Dacă raţiunea uneşte, voinţa – autodeterminarea – desparte. Dacă sunt german, urmez virtuţile germane, scriu muzică germană, redescopăr legile germane străvechi, cultiv în mine tot ceea ce mă poate face să fiu un german cât mai expresiv, bogat, polivalent şi deplin. Dacă sunt compozitor, încerc să mă fac cât de compozitor pot, să-mi subordonez orice aspect al vieţii acestui unic ţel sacru, în faţa căruia nimic nu e un sacrificiu prea mare. Acesta este idealul romantic deplin. Vechile presupoziţii au dispărut peste noapte. Care este idealul de viaţă comun? Noţiunea însăşi şi-a pierdut relevanţa. întrebările despre comportament nu au răspuns, pentru că nu mai sunt gândite ca întrebări. Dacă mă

întreb „Ce trebuie să fac?”, „Ce este bun sau demn de avut?”, „Valorile mele sunt oare toate compatibile una cu cealaltă?”, răspunsul nu stă în cunoaşterea concepută ca reflexivă, ci în acţiunea însăşi. Privesc în sinea mea şi „mă realizez” conform scopurilor pe care le găsesc în mine, poruncilor vocii mele lăuntrice — o voce care vorbeşte în fiecare om care o ascultă. Oare valorile mele sunt compatibile una cu alta? Poate că nu. Cunoaşterea este un scop absolut, şi la fel sunt, poate, pacea ori fericirea: însă cunoaşterea unui fapt fatal mi-ar putea distruge pacea sau fericirea. Dacă este aşa, atunci nu există scăpare: sunt sortit ciocnirii acestor idealuri incompatibile. Dreptatea şi mila nu sunt compatibile, însă trebuie să le urmez pe amândouă; trebuie, pentru că nu am de ales: să o neg pe oricare din ele înseamnă să mint, să păcătuiesc în faţa luminii.

Să înţeleg ceea ce sunt aceste valori înseamnă, uneori, să-mi dau seama că ele sunt şi absolute, şi ireconciliabile. în acest fel, tragedia îmi intră în viaţă ca parte esenţială a ei, nu ca ceva ce poate fi rezolvat prin reglare raţională: să speri să o elimini înseamnă doar să te înşeli pe tine însuţi, să fii superficial şi să-ţi îndepărtezi privirea de la adevăr; iar asta înseamnă să-ţi trădezi propria integritate, păcatul cel mai crunt dintre toate – sinuciderea morală deliberată. La fel şi în relaţiile mele cu ceilalţi: eu am un ideal căruia îi consacru viaţa, tu, altul; vieţile noastre nu sunt inteligibile decât în termenii tiparului interior al fiecăruia; dacă aceste idealuri intră în conflict, este incomparabil mai bine să ne luptăm în duel, unde putem muri unul sau amândoi, decât ca vreunul din noi să facă vreun compromis în privinţa convingerilor sale. Te respect mult mai mult atunci când lupţi pentru idealul tău, pe care îl detest, decât pentru orice formă de compromis, reconciliere sau încercare de a scăpa de responsabilitatea pe care o ai faţă de adevăratul tău sine. De aici decurge concepţia duşmanului nobil, imens superior filistinului paşnic, binevoitor sau prietenului laş. Toate scopurile sunt egale; scopurile sunt ceea ce sunt, oamenii urmează ceea ce urmează, şi nu există vreo cale de a stabili ierarhii obiective valide pentru toţi oamenii şi toate culturile. Singurul principiu care trebuie urmat în mod sacru este că fiecare om se cuvine să fie fidel propriilor ţeluri, chiar şi cu preţul distrugerii, dezastrului, morţii. Este forma cea mai fanatică a idealului romantic.

Ultimii o sută cincizeci de ani au fost, într-un sens, o scenă a conflictului şi jocului între idealul mai vechi, universal, întemeiat pe raţiune şi cunoaştere, şi noul ideal romantic, care derivă din noţiunea de creaţie artistică şi de sete organică de exprimare şi afirmare a sinelui; sau de ¡molare a sinelui, forma inversată a aceluiaşi fenomen. Atunci când privim idealul romantic astăzi, după tot binele şi tot răul pe care l-a făcut, el ne apare totodată strălucitor şi întunecat. Pe de-o parte, el marchează naşterea noului ideal estetic: reverenţa în faţa integrităţii ca atare,

idealismul (un cuvânt care îşi dobândeşte semnificaţia modernă numai în cursul acestei revoluţii de idei), care înainte de secolul al XVIII-lea era văzut ca fiind o trăsătură emoţionantă, dar imatură şi ridicolă, comparată defavorabil cu bunul-simţ practic, a dobândit, la începutul secolului al XlX-lea, o valoare absolută proprie, pe care încă o respectăm. Să spui despre un om că e idealist înseamnă să spui că, deşi scopurile sale ne pot părea absurde sau chiar respingătoare, îl vom considera demn de un profund respect dacă totuşi e dezinteresat în comportare, gata să se sacrifice în numele unui principiu, în pofida intereselor lui materiale evidente. Este o atitudine cu totul modernă, şi împreună cu ea vine şi înalta preţuire a martirilor şi minorităţilor ca atare. Viziunea mai veche venera martirii numai atunci când ei mureau pentru ceea ce era recunoscut ca adevărat; minorităţile, numai atunci când ele erau persecutate pentru credinţa adevărată – iar nu, aşa cum făceau romanticii, pentru orice idei, orice principiu, atâta timp cât intenţia este bună, adică slujită cu îndeajuns de multă sinceritate şi profunzime.

Ce încerc să descriu este, de fapt, un soi de creştinism secularizat, o traducere a perspectivei creştine în termeni individualişti, morali sau estetici: atitudinea şi calitatea sentimentului sunt aceleaşi, dar motivele – şi conţinutul lor – s-au schimbat. Creştinismul punea în contrast eşecul din această viaţă cu fericirea de după moarte, sau (în formele sale platonice mistice) înfrângerea în lumea umbrelor şi aparenţei cu bucuria eternă în lumea adevărată, căreia viaţa cotidiană îi este doar o imagine înşelătoare. Perspectiva romantică condamnă succesul ca atare ca fiind şi vulgar, şi imoral; căci el este foarte adesea construit pe o trădare a propriilor idealuri, pe o învoială demnă de dispreţ cu adversarul. La fel de preţuite sunt sfidarea de dragul sfidării, idealismul, sinceritatea, puritatea motivelor, rezistenţa împotriva a orice şi înfrângerea nobilă, puse în contrast cu realismul, înţelepciunea lumească, calculul şi recompensele lor: popularitatea, succesul, puterea, fericirea, pacea cumpărată cu un preţ moral prea mare. Aceasta e doctrina eroismului şi a martiriului contra armoniei şi înţelepciunii. Este emoţionantă, îndrăzneaţă, splendidă, dar şi sinistră. Vreau să subliniez acest ultim aspect.

Imaginea înduioşătoare a lui Beethoven în mansarda lui, creând opere nemuritoare în sărăcie şi suferind pe măsură, se pleacă în faţa celei a lui Napoleon, a cărui artă este facerea de state şi popoare. Dacă realizarea sinelui este văzută ca scop suprem, oare transformarea lumii prin violenţă şi îndemânare nu devine atunci un fel de act estetic sublim? Oamenii ori au geniu creator, ori nu; cei care nu-l au trebuie să vadă asta ca pe propriul destin, ba chiar ca pe un mare privilegiu: acela de a fi modelat – şi spulberat – de către cei care îl au. Aşa cum artistul îmbină culori şi compozitorul sunete, la fel şi demiurgul politic îşi impune voinţa

asupra materialului său brut – fiinţele umane mediocre, neînzestrate, în mare parte inconştiente de posibilităţile ascunse în ele şi le modelează într-o operă de artă splendidă: un stat, o armată sau o structură politică, militară, religioasă ori juridică măreaţă. Poate că asta presupune suferinţă; dar, la fel ca disonanţa în muzică, şi ea este indispensabilă pentru armonia şi efectul întregului. Victimele acestor măreţe operaţii creatoare trebuie să se consoleze, ba chiar să fie exaltate de conştiinţa faptului că sunt astfel ridicate la o înălţime la care naturile lor inferioare n-ar fi putut niciodată ajunge singure. Este justificarea unor acte care în termenii unei moralităţi mai vechi s-ar fi numit interferenţă brutală, imperialism, strivirea şi mutilarea unor fiinţe umane de dragul gloriei unui cuceritor, al statului sau al unei ideologii – geniul rasei.

De aici şi până la naţionalismul extrem şi la fascism nu mai e decât un mic pas. Odată făcută presupunerea că viaţa trebuie să semene cu o operă de artă – că regulile ce se aplică picturilor, sunetelor sau cuvintelor se aplică şi oamenilor, că fiinţele umane pot fi văzute ca „material uman”, un mijloc plastic forjat în voie de creatorul inspirat noţiunea de indivizi care constituie, fiecare în parte, o sursă independentă de idealuri şi de ţeluri, un scop în sine, este răsturnată. Această concluzie înspăimântătoare decurge din aceleaşi presupoziţii ca virtuţile romantice: valoarea acordată martiriului, sfidării, integrităţii, devotamentului faţă de propriile idealuri, în numele cărora fuseseră încălcate vechile legi universale. Obiceiurile tribale – ceva care aparţine exclusiv francilor sau lombarzilor şi care să nu dea înapoi în faţa principiilor mai vaste, comune atât acestui trib, cât şi altora, atât acestui om, acestei civilizaţii, cât şi oamenilor şi civilizaţiilor din trecut şi din viitor – au venit ca o forţă violent perturbatoare pentru Occident. Dacă valorile nu sunt aflate, ci făcute, dacă ceea ce este adevărat în arte (şi poate doar în arte) este aplicat apoi şi în domeniul relaţiilor omeneşti, atunci fiecare inventator trebuie să încerce să-şi realizeze propria invenţie, fiecare vizionar să-şi impună propria viziune, fiecare naţiune, propriul scop, fiecare civilizaţie, propriile valori. De aici, războiul tuturor împotriva tuturor şi sfârşitul unităţii Europei. Forţele iraţionale sunt acum plasate deasupra celor raţionale, căci ceea ce nu poate fi criticat sau contestat pare mai captivant decât ceea ce poate analiza raţiunea; sursele profunde, întunecate ale artei, religiei şi naţionalismului (tocmai pentru că sunt întunecate, se împotrivesc examinării detaşate şi dispar la o analiză intelectuală) sunt păstrate şi venerate ca transcendente, inviolabile, absolute.

Mi s-ar putea răspunde că, în fond, industrialismul, care a apărut împreună cu naţionalismul şi ca un element al acestuia, nu este o forţă distructivă, ci integratoare: comerţul şi industria dărâmă barierele naţionale, unifică. Istoric vorbind însă, asta este departe de a fi adevărat. Industrialismul a promovat şi a înarmat

clasele de mijloc, care aveau o conştiinţă naţională, şi le-a îndreptat împotriva elitelor conducătoare cosmopolite ale Europei. Naţionalismul este hrănit de industrialism, dar nu are nevoie de el pentru a creşte. După 1914, după Hitler şi Nasser şi deşteptarea Africii, după evenimente încă şi mai puţin prevăzute – ascensiunea statului Israel, revoluţia de la Budapesta –, ce observator sănătos la minte ar mai putea susţine vechea teză că naţionalismul este un produs secundar al ascensiunii capitalismului şi că decade odată cu declinul acestuia? Nu marxiştii, în orice caz nu cei care sunt astăzi la putere: în nici un caz nu în practica lor. Aşadar, de unde au izvorât aceste erori dezastruoase?

V

Este un truism că istoria Europei e un soi de dialectică între năzuinţa pentru ordine publică şi cea pentru libertate individuală. Căutarea ordinii este un soi de frică în faţa elementelor, o încercare de a construi ziduri şi bariere împotriva haosului cauzat de absenţa controlului, împotriva diluării tradiţiilor, obiceiurilor, regulilor de viaţă; o strădanie de a ţine balustradele de care oamenii au nevoie pentru a nu cădea în abis, pentru a se conecta la trecutul lor şi a vedea o cale spre viitor. Atunci când instituţiile devin prea înrădăcinate şi împiedică dezvoltarea, ordinea devine opresiune şi cultul acesteia te amorţeşte; mai devreme sau mai târziu, ea este depăşită de dorinţa aproape fiziologică de a trăi, a crea, a se mişca, nevoia de nou şi de schimbare. Romantismul a fost o astfel de răbufnire împotriva unei structuri morale şi politice care ajunsese o sufocantă cămaşă de forţă: când a sosit timpul, a decăzut, şi într-o bună zi s-a destrămat, ţară după ţară. Ca toate revoluţiile, romantismul a scos la iveală adevăruri noi, i-a înzestrat pe oameni cu intuiţii pe care nu aveau să le mai piardă niciodată întru totul, le-a reînnoit pe cele vechi şi a mers prea departe, conducând la deformări şi excese, la propria tiranie şi propriile victime. Deformările ne sunt mult prea familiare: generaţia noastră a plătit pentru ele mai mult, poate, decât a făcut-o oricare altă societate umană pentru orice altă aberaţie a spiritului.

Originile revoltei sunt bine cunoscute. Armatele lui Richelieu şi ale lui Ludovic XIV zdrobiseră şi umiliseră o mare parte din populaţia germană şi sugrumaseră dezvoltarea naturală a noii culturi a renaşterii protestante din nord. Un secol mai târziu, germanii s-au revoltat împotriva influenţei opresive a Franţei în domeniul culturii, al artei şi filozofiei, şi s-au răzbunat declanşând marele contraatac împotriva Iluminismului. Acesta a luat forma unei glorificări a individualului, naţionalului şi istoricului în faţa universalului şi atemporalului; a unei exaltări a geniului, a inexplicabilului, a saltului spiritului care sfidează orice regulă sau convenţie, a venerării eroului individual, uriaşul mai presus şi

dincolo de lege. A fost un asalt asupra marii ordini impersonale – cu legile ei de neîncălcat şi aranjarea exactă la locul cuvenit impusă pentru orice funcţie, grup, clasă şi scop omenesc – care fusese caracteristică tradiţiei clasice şi pătrunsese adânc în ţesătura lumii occidentale, deopotrivă ecleziastică şi seculară. Varietatea în locul uniformităţii; inspiraţia în locul regulilor sau tradiţiilor de încredere; inepuizabilul şi nemărginitul în locul măsurii, clarităţii, structurii logice; viaţa interioară şi expresia ei în muzică; venerarea nopţii şi a iraţionalului: asta a fost contribuţia sălbaticului spirit german, care a năvălit ca un vânt proaspăt în sufocanta închisoare a *establishmentului* francez. Această mare revoltă, la mijlocul secolului al XVIII-lea, a germanilor umiliţi împotriva pedanteriei raţionaliste moarte şi nivelatoare a gândirii şi gustului francez a avut iniţial un efect înviorător asupra artelor şi ideilor despre artă, asupra religiei, asupra relaţiilor personale dintre oameni şi asupra moralităţii individului. Apoi, valul de sentiment şi-a ieşit din matcă şi s-a revărsat în domeniile vecine ale politicii şi vieţii sociale, cu rezultate efectiv devastatoare. Orice formă de mers până în pânzele albe era văzută ca fiind mai demnă decât negocierea paşnică şi ajungerea la un compromis; extremismul, conflictul, războiul erau glorificate ca atare.

Puţine lucruri au jucat un rol mai fatal în istoria gândirii şi acţiunii omeneşti decât marile analogii imaginative dintr-o anumită sferă, unde un anumit principiu se poate aplica şi este valid, în alte domenii, unde efectul său poate fi incitant şi transformator, dar cu consecinţe teoretic falacioase şi practic dezastruoase. Astfel au stat lucrurile şi cu mişcarea romantică şi implicaţiile ei naţionaliste. Individul eroic şi creatorul liber au ajuns să fie identificaţi nu cu artistul apolitic, ci cu liderii care îi supun pe ceilalţi în faţa voinţei lor neînduplecate, sau cu clase, rase, mişcări sau naţiuni ce se afirmă în faţa celorlalte şi îşi confundă propria libertate cu distrugerea a orice li se împotriveşte. Noţiunea că libertatea şi puterea sunt identice, că să fii liber înseamnă să te foloseşti liber de orice îţi stă în cale, este o idee antică pe care romanticii şi-au însuşit-o exagerând-o enorm. Chiar mai tipică pentru romantism este prosternarea dementă şi egocentrică faţă de propria esenţă lăuntrică autentică, propriile sentimente intime, compoziţia propriului sânge, forma propriului craniu, locul naşterii, împotriva a orice este împărtăşit cu alţi oameni – raţiunea, valorile universale, un simţ al comunităţii omenirii.

într-un sens, neoraţionalismul lui Hegel şi Marx a încercat să se opună subiectivismului nestăpânit şi venerării de sine ale romanticilor, printr-un efort de a descoperi standarde obiective în forţele inexorabile ale istoriei, legi pentru evoluţia spiritului uman ori dezvoltarea forţelor şi relaţiilor de producţie. Dar şi ei erau îndeajuns de contaminaţi de romantism pentru a face ca progresul

să constea în înfrângerea şi absorbirea restului societăţii de către o parte victorioasă a acesteia. Pentru Hegel, progresul şi eliberarea spiritului uman constau în triumful raţiunii aşa cum era ea întruchipată de stat asupra altor forme de organizare umană, victoria naţiunilor istorice asupra celor anistorice, a culturii „germanice” asupra celeilalte şi a Europei asupra culturilor umane „abandonate”, civilizaţia „moartă” a Chinei, de pildă, sau barbarele naţiuni slave. Fără conflict şi luptă (ne spune Hegel), progresul se opreşte şi începe stagnarea. La fel, pentru Karl Marx, proletarii nu pot deveni liberi decât eliminându-şi duşmanii cu care nu pot avea, *ex hypothesi,* nimic în comun. Progresul este afirmarea sinelui, cucerirea unei zone în care agentul poate să se dezvolte şi să creeze liber eliminând (sau absorbind) orice îl împiedică, fie însufleţit, fie neînsufleţit. Pentru Hegel, este naţiunea organizată ca stat. Pentru Marx, este clasa organizată ca forţă revoluţionară. în ambele cazuri, un mare număr de fiinţe umane trebuie sacrificate şi anihilate dacă e să triumfe idealul. Unitatea este, poate, scopul suprem al omenirii, însă metoda de a o atinge este reprezentată de război şi dezintegrare. Calea poate duce către un paradis terestru, dar este presărată cu cadavrele duşmanului, pentru care nu trebuie vărsate lacrimi, căci dreptatea şi nedreptatea, binele şi răul, reuşita şi înfrângerea, înţelepciunea şi nebunia sunt, până la urmă, toate determinate de scopurile obiective ale istoriei, care a „condamnat” jumătate din omenire – naţiunile anistorice, membrii claselor depăşite, rasele inferioare – la ceea ce Proudhon numea „lichidare”, iar Troţki, într- o frază la fel de pitorească, descria ca groapa de gunoi a istoriei.

Există însă o intuiţie centrală pe care umanismul romantic – acelaşi spirit german neîmblânzit – ne-a dat-o şi pe care nu o vom uita uşor. în primul rând, creatorul valorilor este însuşi omul, prin urmare el nu poate fi măcelărit în numele a nimic mai înalt, căci nu există ceva mai înalt; asta a vrut Kant să spună când a vorbit despre om ca fiind un scop în sine, iar nu un mijloc către un scop. în al doilea rând, că instituţiile nu sunt doar făcute de om, ci sunt făcute pentru el, şi că, atunci când ele nu-l mai slujesc, trebuie să dispară. în al treilea rând, că oamenii nu pot fi măcelăriţi, fie în numele unor idei abstracte, oricât de măreţe, precum progresul, libertatea ori umanitatea, fie al unor instituţii, căci nici una dintre ele nu are valoare absolută în sine (în măsura în care tot ceea ce au ele le-a fost dat de om, singurul care poate face lucrurile să fie valoroase ori sacre); prin urmare, încercările de a le înfrunta sau schimba nu sunt niciodată o revoltă împotriva unor porunci divine, care să trebuiască pedepsită prin distrugere. în al patrulea rând — şi asta decurge din primele –, că cel mai mare păcat este să degradezi sau să umileşti oameni de dragul unui tipar procustian în care ei trebuie tăcuţi să intre împotriva voinţei lor, un tipar care posedă o anumită autoritate obiectivă oricare ar fi aspiraţiile omeneşti.

Această concepţie a omului, moştenită de la mişcarea romantică, a rămas până în zilele noastre: în Europa, este ceva ce nu am abandonat, în ciuda a ceea ce a trăit omenirea. Din acest motiv, atunci când Hegel şi Marx profeţeau pieirea inevitabilă a tuturor celor ce sfidau mersul istoriei, ameninţările lor veneau deja prea târziu. Hegel şi Marx, fiecare în felul său, încercau să le spună oamenilor că aveau în faţă o singură cale către libertate şi mântuire, aceea pe care le-o oferise istoria, care întruchipa raţiunea cosmică. Cei care nu reuşeau să se adapteze sau să înţeleagă că raţionalitatea, interesul, datoria, puterea şi izbânda erau, pe termen lung, identice cu moralitatea şi înţelepciunea aveau să fie distruşi de „forţele istoriei”, pe care era o nebunie sinucigaşă să le sfidezi. Această linie de intimidare metafizică s-a dovedit însă ineficientă în ansamblu. Prea mulţi oameni erau pregătiţi să-şi apere principiile, chiar şi împotriva puterii irezistibile cu care Marx ameninţa să-i anihileze. Idealurile fiinţelor umane individuale cereau respect şi chiar reverenţă, deşi nu era oferită nici o garanţie de validitate obiectivă. Fidelitatea faţă de un ideal, grija indestructibilă pentru ceea ce omul însuşi, oricare îi erau motivele, credea că e adevărat sau drept au devenit ceva în numele căruia oamenii erau pregătiţi să sfideze marile batalioane, chiar dacă acestea erau identificate cu puterea misterioasă a istoriei sau a realităţii înseşi. Nu mai era posibil să-i convingi pe oameni că Don Quijote nu era doar nerod, lipsit de spirit practic şi depăşit (ceva ce nimeni nu nega), ci şi că, pentru că ignorase poziţia istorică a naţiunii, rasei sau clasei lui, el sfida forţele progresului, fiind astfel şi stricat, şl ticălos. Oamenii au ţinut piept, aşa cum făcuseră întotdeauna, au devenit martiri pentru crezul lor şi au fost admiraţi pentru asta, uneori chiar şi de cei care îi nimiciseră. Au fost torturaţi şi au murit pentru principii care erau (cel puţin aşa credeau) universale şi constrângătoare pentru toţi, parte din esenţa umană în virtutea căreia oamenii erau numiţi pe drept oameni. Nu puteau să încalce aceste principii fără să simtă că şi-au pierdut tot dreptul la respectul celorlalţi. Nu puteau să le trădeze pentru ca apoi să se confrunte cu sine sau cu alţii. Din acest motiv, apelul la realism adresat de conducătorii germani victorioşi în 1940 ţărilor învinse – apel care spunea, în mod destul de rezonabil, că rezistenţa era inutilă, că noua ordine venise, că acea ordine avea să transforme valorile întregii lumi şi că să te împotriveşti nu însemna numai să fii zdrobit, ci şi să fii desfiinţat de generaţiile următoare (inevitabil condiţionate de moralitatea învingătorilor) ca neghiob sau adversar al luminii –, acest tip de argument nu a reuşit să frângă spiritul celor care credeau cu adevărat în valorile umane universale. Unii s-au împotrivit în numele idealurilor universale păstrate în Biserici, în tradiţii naţionale sau în cunoaşterea obiectivă a adevărului, alţii au apărat scopuri individuale şi intime, dar nu mai puţin sacre.

A te dedica astfel unor idealuri, oricare ar fi „sursa” lor – uneori

se neagă şi că ar exista o astfel de sursă are o afinitate cu poziţia existenţialistă modernă, care declară că încercarea de a căuta garanţii pentru credinţele morale într-o ordine metafizică vastă şi obiectivă nu este nimic mai mult decât o încercare jalnică de a căuta ajutor în afară, de a te sprijini pe ceva mai puternic decât tine însuţi, de a obţine o justificare raţională pentru faptele tale, în temeiul că ele ar fi poruncite de o instanţă obiectivă. Iar oamenii fac asta pentru că nu au curajul să înfrunte faptul că s-ar putea să nu existe o astfel de instanţă, că valorile lor sunt ceea ce sunt, şi oamenii li se dedică aşa cum o fac: fără motiv, sau mai degrabă din singurul motiv care poate fi în principiu dat – anume că, fiind ceea ce sunt, acest scop anume, oricare ar fi el, este ceea ce au ales, este ţelul lor suprem (căci asta înseamnă a alege), dincolo de care nu există un altul. Iar din moment ce un scop final justifică totul, el nu poate avea, la rândul lui, nevoie de justificare. Astfel de existenţialişti sunt descendenţi legitimi ai acelui romantism umanist care declară că omul este independent şi este liber, cu alte cuvinte că esenţa sa nu este nici conştiinţa, nici inventarea de unelte, ci puterea de a alege. Istoria omenirii, aşa cum a remarcat un faimos gânditor rus, nu are libret: actorii trebuie să-şi improvizeze rolurile. Realitatea sare din tiparele în care încercăm să o aranjăm în efortul nostru de a găsi siguranţă şi confort. Universul nu este un puzzle pe care să-l rezolvăm piesă cu piesă, ştiind că există un model, şi numai unul, conform căruia ele să se îmbine. Suntem confruntaţi cu valori care intră în conflict; dogma că ele ar trebui cumva, undeva să se împace nu este decât o speranţă pioasă; experienţa ne arată că este falsă. Trebuie să alegem, şi alegând un lucru, pierdem un altul, poate definitiv. Dacă alegem libertatea individuală, aceasta ar putea să implice sacrificarea unei forme de organizare care ar fi condus, poate, la o mai mare eficienţă. Dacă alegem dreptatea, s-ar putea să fim forţaţi să sacrificăm mila. Dacă alegem cunoaşterea, s-ar putea să sacrificăm inocenţa şi fericirea. Dacă alegem democraţia, vom sacrifica, poate, forţa care vine odată cu militarizarea sau cu ierarhiile obediente. Dacă alegem egalitatea, s-ar putea să sacrificăm un grad anume de libertate individuală. Dacă alegem să luptăm pentru vieţile noastre, s-ar putea să sacrificăm multe valori civilizate, mult din ce am trudit ca să creăm. Cu toate acestea, gloria şi demnitatea omului constau în faptul că el este cel care alege, că nu alege altcineva în locul lui, că îşi poate fi propriul stăpân (chiar dacă uneori asta îl umple de frică şi de un sentiment al singurătăţii), că nu este silit să-şi cumpere siguranţa şi liniştea cu preţul de a se lăsa pus la dosar într-o casetă a unei structuri totalitare, ce plănuieşte să îi fure dintr-un foc responsabilitatea, libertatea şi respectul faţă de sine şi de ceilalţi.

VI

Influenţa dezintegratoare a romantismului, atât în forma relativ inofensivă a răzvrătirii haotice a artistului liber din secolul al XlX-lea, cât şi în forma sinistră şi distructivă a totalitarismului, pare, cel puţin în Europa de Vest, să se fi consumat. Foiţele care duc la stabilitate şi raţiune încep să se reafirme. Dar nimic nu se întoarce complet înapoi la punctul de pornire; progresul omenirii pare a fi nu unul ciclic, ci o spirală dureroasă, şi chiar şi naţiunile învaţă din experienţă. Ce a reieşit din holocausturile recente? Ceva ce se apropie de o nouă recunoaştere, în Occident, a faptului că există anumite valori universale care pot fi numite constitutive pentru fiinţa umană ca atare. Romantismul, în starea sa inflamată – fascistă, naţional- socialistă şi comunistă –, a produs un şoc profund în Europa, mai puţin prin doctrinele sale, cât prin faptele discipolilor săi, călcând în picioare anumite valori care, când au fost date brutal la o parte, şi-au dovedit vitalitatea şi s-au întors, ca invalizii de război, să bântuie conştiinţa europeană.

Care sunt aceste valori? Care este statutul lor, şi de ce să le acceptăm? Nu ar putea fi oare adevărat, aşa cum au susţinut unii extremişti existenţialişti şi nihilişti, că nu există valori umane, cu atât mai puţin valori europene? Oamenii se angajează pur şi simplu să facă un lucru, fără motiv. Eu mă dedic poeziei, tu, muncii de călău: eu am ales asta, tu, aia. şi nu există standarde obiective în termenii cărora să putem evalua aceste alegeri, prin care moralitatea mea să fie superioară sau inferioară moralităţii tale. Alegem cum alegem, şi doar atât putem spune; iar dacă asta duce la conflict şi distrugere, acesta este un fapt despre lume ce trebuie acceptat aşa cum acceptăm gravitaţia: ca pe ceva inerent naturilor diferite ale unor oameni, naţiuni sau culturi diferite. A devenit clar că acest diagnostic nu este unul valid, fie şi în virtutea puternicei groaze generale pe care au cauzat-o excesele totalitarismului. Căci şocul arată că există într-adevăr o scară de valori potrivit căreia majoritatea oamenilor (mai ales în Europa de Vest) trăiesc de fapt nu doar în mod mecanic şi din obişnuinţă, ci ca parte din ceea ce, în momentele lor de conştiinţă de sine, constituie pentru ei natura esenţială a omului.

Care este această natură? Din punct de vedere fizic, nu este prea greu de spus: credem că oamenii trebuie să aibă o anumită structură fizică, fiziologică şi nervoasă, anumite organe, anumite simţuri fizice şi proprietăţi psihologice, o capacitate de a gândi, a vrea, a simţi, şi că oricui îi lipsesc prea multe dintre aceste proprietăţi n-ar trebui numit propriu-zis om, ci animal ori obiect neînsufleţit. însă există şi anumite proprietăţi morale care fac parte la fel de profund din ceea ce noi concepem a fi natura umană. Dacă întâlnim pe cineva care doar nu e de acord cu noi în ce priveşte scopurile vieţii, sau care preferă fericirea în locui sacrificiului de sine, sau cunoaşterea, prieteniei, îl acceptăm ca pe

un om şi un seamăn, întrucât noţiunea pe care o are despre ce este un scop, argumentele pe care le aduce ca să-şi susţină aceste scopuri şi comportamentul său general intră în limitele a ceea ce considerăm a fi omenesc. Dar dacă întâlnim pe cineva care nu poate să priceapă de ce (ca să luăm un exemplu faimos) nu ar fi bine să distrugă lumea ca să-şi aline o durere la degetul mic, sau pe cineva care în mod sincer nu vede nici un rău în a condamna oameni nevinovaţi, a-şi trăda prietenii sau a tortura copii, atunci ni s-ar părea că nu putem discuta cu un astfel de om, nu atât pentru că suntem îngroziţi, cât pentru că îl vedem ca fiind, într-un anumit sens, inuman – ceea ce se cheamă un idiot moral. Uneori, îi închidem pe aceşti oameni în aziluri de nebuni. Sunt la fel de în afara graniţelor umanităţii ca făpturile cărora le lipsesc unele dintre caracteristicile fizice minime ce constituie fiinţele umane. Ne bizuim pe faptul că legile şi principiile la care facem apel atunci când luăm decizii morale şi politice fundamentale (spre deosebire de legile adoptate) au fost acceptate de majoritatea oamenilor de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei cunoscute; le vedem ca fiind incapabile de a fi abrogate; nu cunoaştem nici un tribunal, nici o autoritate care să le permită oamenilor, printr-un proces recunoscut, să depună mărturie falsă, să tortureze în voie sau să-şi măcelărească de plăcere semenii; nu putem concepe anularea ori schimbarea acestor principii sau reguli universale; cu alte cuvinte, le tratăm nu ca pe ceva ce noi sau înaintaşii noştri am ales să adoptăm în mod liber, ci mai degrabă ca pe nişte presupoziţii minime ale condiţiei umane, pentru a trăi cu ceilalţi într-o lume comună, pentru a-i recunoaşte şi a fi la rândul nostru recunoscuţi ca persoane. Fiindcă aceste reguli au fost batjocorite, am fost forţaţi să devenim conştienţi de ele.

Este vorba de un soi de reîntoarcere la vechea noţiune de lege naturală, dar (pentru unii dintre noi) într-o formă empirică, ce nu mai este neapărat întemeiată pe baze teologice sau metafizice. Prin urmare, să vorbim despre valorile noastre ca obiective şi universale nu înseamnă să spunem că există vreun cod obiectiv, care ne este impus din afară şi este de neîncălcat, întrucât nu e făcut de noi; înseamnă că nu putem decât să acceptăm aceste principii de bază, întrucât suntem oameni, aşa cum nu putem decât să căutăm (dacă suntem normali) căldura, nu frigul, adevărul, nu falsitatea, recunoaşterea celorlalţi pentru ceea ce suntem, mai degrabă decât a fi ignoraţi sau neînţeleşi. Atunci când aceste principii sunt fundamentale şi au fost recunoscute de mulţi şi de mult timp, avem tendinţa să le vedem ca pe nişte legi etice universale, şi presupunem că atunci când oamenii pretind că nu le recunosc înseamnă că se mint sau se înşală singuri, ori că şi-au pierdut într-un fel sau altul puterea de discernământ moral şi sunt, în acest sens, anormali. Când astfel de canoane par mai puţin universale, profunde sau cruciale, le numim, în ordinea inversă a importanţei, obiceiuri, convenţii, maniere, gust, etichetă;

cu privire la acestea nu doar că permitem, dar ne şi aşteptăm la diferenţe importante. într-adevăr, nu privim varietatea ca fiind în sine disruptivă pentru unitatea fundamentală; uniformitatea este ceva ce considerăm a fi produsul unei lipse de imaginaţie, al unui filistinism sau, în cazuri extreme, al unei forme de sclavie.

Bazele morale – şi deci şi politice – comune ale comportamentului nostru, departe de a fi subminate de războaiele şi de degradarea personalităţii omeneşti la care am fost martori în zilele noastre, au ieşit la iveală ca fiind mai vast şi mai profund înrădăcinate decât ni se păreau a fi în primii patruzeci de ani ai acestui veac. Spun comportamentul „nostru”; mă refer prin asta la obiceiurile şi perspectiva lumii occidentale. Asia şi Africa sunt astăzi cazanele pe foc ale naţionalismului distructiv, aşa cum erau încă Germania şi poate şi Franţa după ce Marea Britanie, Olanda şi Scandinavia atinseseră un echilibru relativ. Omenirea nu pare să meargă cu paşi egali, crizele dezvoltării naţionale nu sunt sincronizate. Cu toate acestea, după aberaţiile violente ale experienţei europene recente, vedem simptomele unei recuperări: ale unei reîntoarceri, adică, la sănătatea normală – obiceiurile, tradiţiile şi, înainte de toate, noţiunile comune de bine şi rău, care ne reunesc cu trecutul nostru grec, ebraic, creştin şi umanist; transformat de revolta romantică, dar în esenţă reacţionând împotriva acesteia. Valorile noastre tind astăzi să fie, din ce în ce mai mult, vechile standarde universale care disting oamenii civilizaţi, oricât de banali ar fi ei, de barbari, oricât de înzestraţi. Acestea sunt valorile la care facem apel atunci când rezistăm agresiunii sau distrugerii libertăţii sub regimurile despotice. Şi facem apel la ele fără cea mai mică îndoială că cei cărora le vorbim, oricare ar fi regimul în care trăiesc, ne înţeleg totuşi limba; căci totul ne arată clar că ei o înţeleg, chiar dacă pretind altceva. S-ar putea ca purtătorii de cuvânt ai despotismului să declare (nu neapărat sincer) că brutalităţile şi represiunea pe care le practică sunt menite să facă aceste valori să strălucească şi mai puternic în noua lume pe care sunt pe cale de a o construi. Chiar dacă asta nu pare adevărat, este, în orice caz, nu o formă de cinism, ci de ipocrizie: o încercare de a părea virtuos; un tribut adus prestigiului restaurat al umanismului.

Nu la fel stăteau lucrurile în anii ’20 şi ’30, atunci când totalitarismele de dreapta şi de stânga pretindeau că resping valorile umaniste ca atare – şi binele, şi răul, deopotrivă – şi nu spuneau, aşa cum spun acum din ce în ce mai frecvent, că servesc de fapt mai bine decât noi aceste valori. Mi se pare un câştig veritabil, un progres veritabil către o ordine internaţională bazată pe o recunoaştere a faptului că locuim într-o lume morală comună. în asta trebuie să ne punem speranţa.

---

225. [Scris în 1959.1

226. Chiar dacă este permis ca indivizii să se salveze, printr-un mare salt pe scara ascendentă – aşa cum, în fond, au făcut chiar Marx şi Engels, şi mulţi alţi revoluţionari burghezi –, e un pas ce poate fi făcut doar de indivizi, niciodată de clase întregi sau de mari părţi din acestea.

227. Conform lui Montesquieu, atunci când Montezuma a spus că s-ar putea ca religia aztecă să fie ceti mai bună pentru azteci şi cea creştină cea mai bună pentru spanioli, „el nu susţinea o absurditate”; această remarcă a fost văzută ca extrem de scandaloasă, atât de Biserică, cât şi de radicali. *De l’esprit des lois,* xxix, cap. 24; *Œuvres complètes de Montesquieu* (vezi p. 106, nota 1), vol. 1, p. 103. (Vezi şi Montesquieu, *Despre spiritul legilor,* vol. II, trad, de Armand Roşu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 179 – n. red.)

228. Mozart şi Haydn ar fi fost absolut uluiţi să audă că meritul simfoniilor lor era neimportant în comparaţie cu puritatea motivelor lor, întrucât ei erau nişte vase sacre, preoţi consacraţi slujirii unui zeu gelos. Ei se considerau furnizori: tâmplarii făceau mese, şi dacă ele erau bine făcute, erau apreciate şi cumpărate, iar artizanii lor deveneau bogaţi şi faimoşi. Artiştii făceau opere de artă pentru a acoperi cererea. Când cineva i-a sugerat lui Mozart, pe atunci în sărăcie lucie, să compună o lucrare şi să o dedice unui nobil patron, el a remarcat indignat că poate că decâzuse, dar nu într-atât încât să trebuiască să scrie o lucrare ce nu-i fusese comandată.

Apoteoza voinţei romantice
REVOLTA ÎMPOTRIVA MITULUI UNEI LUMI IDEALE

I

Istoria ideilor este un domeniu de cunoaştere relativ nou, şi încă este privită, în multe cercuri academice, cu o oarecare suspiciune. Totuşi, ea a descoperit fapte interesante. Printre cele mai frapante se numără cronologia unora dintre conceptele şi categoriile noastre cele mai familiare (în lumea occidentală, în orice caz). Aflăm cu surpriză cât de recent au luat naştere o parte dintre ele: cât de ciudate le-ar fi părut strămoşilor noştri unele dintre atitudinile noastre, pesemne printre cele mai bine înrădăcinate. Nu mă refer aici la idei bazate pe descoperiri şi invenţii ştiinţifice şi tehnologice precise necunoscute lor, sau la noi ipoteze despre natura materiei, istoria societăţilor îndepărtate de noi în timp şi spaţiu, evoluţia universului material ori resorturile comportamentului nostru şi rolul pe care îl joacă în el factorii inconştienţi sau iraţionali insuficient cercetaţi. Mă refer la ceva totodată mai universal şi ale cărui cauze precise sunt mai greu de identificat: schimbări în valorile, idealurile şi scopurile larg acceptate şi urmate conştient, cel puţin în civilizaţia occidentală.

Astfel, nimeni în ziua de azi nu este surprins de presupoziţia că, în general, varietatea este preferabilă uniformităţii – „monotonie”,

„uniformitate” sunt cuvinte peiorative – sau, ca să vorbim de trăsăturile de caracter, că integritatea şi sinceritatea sunt admirabile independent de adevărul ori validitatea credinţelor sau principiilor implicate; că idealismul inimos este mai nobil, chiar dacă mai puţin convenabil, decât realismul rece; sau toleranţa decât intoleranţa, deşi aceste virtuţi pot fi duse prea departe şi pot antrena consecinţe periculoase; ş.a.m.d. Dar lucrurile nu au stat întotdeauna aşa; căci noţiunea că Unul este bun, iar Multiplul — diversitatea – este rău, întrucât adevărul este unul şi doar eroarea e multiplă, este mult mai veche, adânc înrădăcinată în tradiţia platonică. Chiar şi Aristotel, care afirma că tipurile umane pot diferi unul de celălalt şi că, aşadar, este nevoie de elasticitate în ordinea socială, accepta asta ca pe un fapt, fără regrete, dar fără vreo urmă de aprobare; şi, cu câteva mici excepţii, aceasta este viziunea care pare să predomine în lumea clasică şi în cea medievală, iar ea nu va fi pusă sub semnul întrebării până în, să zicem, secolul al XVI-lea.

Din nou, oare ce catolic din, să spunem, secolul al XVI-lea ar fi spus: „Am oroare de ereziile reformatorilor, însă sunt profund mişcat de sinceritatea şi integritatea cu care îşi susţin, îşi practică şi se sacrifică pentru credinţele lor abominabile”? Din contră, cu cât este mtu adâncă sinceritatea acestor eretici ori necredincioşi – musulmani, evrei, atei –, cu atât sunt mai periculoşi, cu atât este mai probabil să conducă mai multe suflete la pierzanie, cu atât mai neîndurător trebuie eliminaţi, căci erezia — credinţele false despre scopurile oamenilor – este cu siguranţă o otravă mai periculoasă pentru sănătatea societăţii decât până şi ipocrizia ori disimularea, care măcar nu atacă făţiş adevărata doctrină. Numai adevărul contează: să mori pentru o cauză falsă este păcătos sau jalnic.

Aici deci nu există nici un teren comun între concepţiile care prevalau chiar şi în secolele al XVl-lea sau al XVlI-lea şi atitudinile liberale moderne. Cine vorbea măcar, în epoca antică sau în Evul Mediu, despre virtuţile diversităţii în viaţă sau gândire? Dar atunci când un gânditor modern precum Auguste Comte s-a întrebat de ce permitem libertatea de opinie în morală şi în politică, devreme ce nu o permitem în matematică, întrebarea însăşi i-a şocat pe J.S. Mill şi pe alţi liberali.— însă majoritatea acestor credinţe, care fac parte din cultura liberală modernă (şi sunt azi atacate şi de stânga şi de dreapta, de către cei care au revenit la o concepţie anterioară) – aceste credinţe sunt relativ noi, şi îşi trag plauzibilitatea dintr-o revoltă profundă şi radicală împotriva tradiţiei centrale a gândirii occidentale. Această revoltă, care mi se pare că a fost articulată mai ales în Germania în a doua treime a secolului al XVIII-lea, a zdruncinat temeliile vechii instituţii tradiţionale şi a afectat profund şi imprevizibil gândirea şi practica europeană. Este, poate, cea mai mare mutaţie din conştiinţa europeană de la Reformă încoace – acolo unde, pe căi

răsucite şi indirecte, i se pot găsi originile.

II

Dacă mi se permite un grad de simplificare şi generalizare aproape impardonabil, aş vrea să sugerez că nucleul dur al tradiţiei intelectuale a Occidentului, începând cu Platon (sau poate cu Pitagora), este aşezat pe trei dogme necontestate:

(-a) că pentru toate întrebările autentice există un singur răspuns adevărat şi numai unul, toate celelalte fiind devieri de la adevăr şi deci false, şi că aceasta se aplică atât chestiunilor de comportament şi de simţire, adică practicii, cât şi chestiunilor de teorie şi observaţie – deopotrivă întrebărilor despre valori şi celor despre fapte;

(b) că răspunsurile adevărate la aceste întrebări pot fi, în principiu, cunoscute;

(-c) că aceste răspunsuri adevărate nu pot fi în contradicţie unul cu celălalt, căci o propoziţie adevărată nu poate fi incompatibilă cu o alta; că, împreună, aceste răspunsuri trebuie să formeze un tot armonios: după unii, ele formează un sistem logic în care fiecare ingredient implică toate celelalte elemente şi este implicat de ele; după alţii, relaţia este una a părţilor cu întregul, sau, cel puţin, a unei compatibilităţi complete a fiecărui element cu toate celelalte.

Au existat, cu siguranţă, dezacorduri puternice cu privire la calea exactă care duce la aceste adevăruri adesea ascunse. Unii au crezut (şi cred) că ele pot fi găsite în textele sacre, sau în interpretarea acestor texte de către experţii potriviţi – preoţi, profeţi şi vizionari inspiraţi, doctrina şi tradiţia unei Biserici. Unii şi-au pus credinţa în alt tip de experţi: filozofi, savanţi, observatori privilegiaţi de un fel sau altul, oameni care poate au trecut printr-o pregătire spirituală specială, sau, din contră, oameni simpli, feriţi de corupţia şi sofisticarea oraşelor – ţărani, copii, „poporul”, fiinţe cu suflet pur. Alţii au predicat că aceste adevăruri sunt accesibile tuturor oamenilor, cu condiţia ca minţile lor să nu fie zăpăcite de încrezuţi pedanţi sau şarlatani. Cât despre mijloacele de a accede la adevăr, unii au făcut apel la natură, alţii la revelaţie, unii la raţiune, alţii la credinţă, intuiţie, observaţie ori la discipline deductive şi inductive, ipoteză şi experiment ş.a.m.d.

Chiar şi cei mai renumiţi sceptici acceptau măcar o parte din toate acestea: sofiştii greci făceau o distincţie între natură şi cultură şi credeau că diferenţele de circumstanţă, mediu şi temperament erau cauza varietăţii de legi şi obiceiuri. Dar chiar şi ei credeau că scopurile omeneşti supreme erau cam aceleaşi peste tot, căci toţi oamenii încearcă să-şi satisfacă dorinţele naturale, cu toţii vor siguranţă, pace, fericire şi dreptate. Şi nici Montesquieu,

nici Hume, cu tot relativismul lor, nu negau asta; credinţa celui dintâi în principii absolute precum libertatea şi dreptatea, şi a celui de-al doilea în natură şi în obicei îi conduceau la concluzii asemănătoare. Moralişti, antropologi, relativişti, utilitarişti, marxişti: cu toţii presupuneau o experienţă şi scopuri comune în virtutea cărora oamenii erau oameni – o deviere prea mare de la aceste standarde era semn de perversiune, boală mintală sau nebunie.

Din nou, părerile erau împărţite cu privire la condiţiile în care puteau fi descoperite aceste adevăruri: unii spuneau că, din cauza păcatului originar, a lipsei înnăscute de îndemânare sau a piedicilor naturale, oamenii nu ar putea niciodată să afle răspunsurile la fiecare întrebare, sau chiar la nici una pe deplin; unii credeau că existase o cunoaştere perfectă înainte de Cădere, de Potop sau de vreun alt dezastru care se abătuse asupra oamenilor – ridicarea Turnului Babei, acumularea primitivă de capital şi lupta de clasă care a rezultat din aceasta ori o altă distrugere a armoniei originale; alţii credeau în progres – că epoca de aur nu era în trecut, ci în viitor; alţii credeau că oamenii sunt finiţi, sortiţi imperfecţiunii şi greşelii pe acest pământ, dar că vor cunoaşte adevărul într-o viaţă de după moarte; sau, dacă nu, că doar îngerii îl pot cunoaşte; sau numai Dumnezeu. Aceste diferenţe duceau la dezbinări enorme şi la războaie distrugătoare, întrucât era în joc chiar chestiunea mântuirii eterne. însă nici una din părţi nu nega că aceste întrebări fundamentale puteau afla, în principiu, un răspuns; şi că o viaţă formată conform acestor răspunsuri adevărate ar fi constituit societatea ideală, epoca de aur – în măsura în care însăşi noţiunea de imperfecţiune umană nu era inteligibilă decât în raport cu o viaţă perfectă (la înălţimea căreia ea nu se ridica). Chiar dacă nu ştiam, în starea noastră căzută, în ce consta aceasta, ştiam că, de-am putea să punem cap la cap, ca într-un puzzle, fragmentele de adevăr după care trăiam, atunci întregul care ar fi rezultat, odată tradus în practică, ar fi constituit viaţa perfectă. Nu la fel ar fi stat lucrurile dacă întrebările s-ar fi dovedit a fi în principiu lipsite de răspuns, dacă aceeaşi întrebare ar fi avut mai multe răspunsuri la fel de adevărate sau, mai rău, dacă unele din răspunsurile adevărate s-ar fi dovedit a fi incompatibile unul cu altul, dacă valorile s-ar fi contrazis şi nu ar fi putut fi împăcate nici măcar în principiu. însă asta ar fi presupus ca universul să fie, în definitiv, iraţional – o concluzie pe care raţiunea (ca şi credinţa care dorea să trăiască în pace cu raţiunea) nu putea decât să o respingă.

Toate utopiile cunoscute se bazează pe această posibilitate de a descoperi scopuri obiectiv adevărate între care să existe o armonie, adevărate pentru toţi oamenii, în toate timpurile şi locurile. Este valabil pentru toate oraşele ideale, începând cu republica şi legile lui Platon, comunitatea mondială anarhistă a lui Zenon şi Insula Soarelui a lui lambulos şi până la utopiile lui

Thomas More şi Campanella, Bacon, Harrington şi Fénelon. Societăţile comuniste ale lui Mably şi Morelly, capitalismul de stat al lui Saint-Simon, acele *phalanstères* ale lui Foncier, diferitele combinaţii de anarhism şi colectivism ale lui Owen şi Godwin, Cabet, William Morris şi Cemîşevski, Bellamy, Hertzka şi alţii (se găsesc destui în secolul al XIX-lea) sunt aşezate pe aceşti trei piloni ai optimismului social din Occident despre care am vorbit: că problemele centrale – *massimi problemi* – ale oamenilor sunt, până la urmă, aceleaşi pe tot parcursul istoriei; că ele sunt în principiu rezolvabile; şi că soluţiile formează un tot armonios. Omul are interese permanente şi, cu metoda potrivită, putem stabili de ce fel sunt ele. S-ar putea ca aceste interese să difere de scopurile pe care oamenii le urmăresc sau cred că le urmăresc în realitate, ceea ce se datorează, poate, unei orbiri sau lenevii spirituale ori intelectuale sau maşinaţiilor fără scrupule ale unor ticăloşi meschini – regi, preoţi, escroci, toţi cei care caută şi doresc puterea – care aruncă praf în ochii proştilor şi, în definitiv, în propriii ochi. S-ar putea ca aceste iluzii să se datoreze şi influenţei distructive a ordinii sociale – ierarhiile tradiţionale, diviziunea muncii, sistemul capitalist – sau, din nou, unor factori impersonali, forţele naturale sau consecinţele neintenţionate ale naturii umane, pe care îi putem ţine în frâu şi desfiinţa.

Odată ce adevăratele interese ale oamenilor devin clare, cerinţele pe care ele le întruchipează pot fi satisfăcute de o ordine socială întemeiată pe îndrumări morale corecte, care se folosesc de progresul tehnologic; ori, din contră, îl resping pentru a se întoarce la simplitatea idilică a primelor zile ale omenirii, un paradis pe care oamenii l-au abandonat, ori o epocă de aur care va să vie. Gânditori de la Bacon şi până în ziua de azi au fost inspiraţi de certitudinea că trebuie să existe o soluţie totală: că, la plinirea timpului, fie prin voinţa lui Dumnezeu, fie prin eforturile oamenilor, domnia ¡raţionalităţii, nedreptăţii şi mizeriei va lua sfârşit; omul va fi eliberat, şi nu va mai fi jucăria unor forţe oarbe şi incontrolabile – natura sălbatică ori consecinţele propriei lui ignoranţe, prostii sau depravări; că această primăvară a oamenilor va veni odată ce sunt depăşite obstacolele naturale ori umane şi că atunci, în sfârşit, oamenii nu vor mai lupta unul împotriva celuilalt, îşi vor uni forţele şi vor coopera pentru a adapta natura la nevoile lor (aşa cum pledau marii gânditori materialişti, de la Epicur şi până la Marx) sau nevoile lor la natură (aşa cum ne îndeamnă stoicii sau ecologiştii moderni). Este un teren comun pentru multele varietăţi de optimism revoluţionar şi reformist, de ia Bacon la Condorcet, de la *Manifestul Partidului Comunist* la tehnocraţii moderni, comunişti, anarhişti şi cei în căutarea unor societăţi alternative.

Acesta este marele mit – în sensul lui Sorel – care a fost atacat spre sfârşitul secolului al XVIII-lea de o mişcare cunoscută la început în Germania sub numele de *Sturm und Drang,* şi apoi sub

diversele forme de romantism, naţionalism, expresionism, emotivism, voluntarism şi numeroasele forme contemporane de iraţionalism de dreapta şi de stânga, familiare oricui în ziua de azi. Profeţii secolului al XlX-lea au prezis multe lucruri – dominaţia cartelurilor internaţionale, a regimurilor colectiviste, atât socialiste, cât şi capitaliste, a complexelor militar- industriale, a elitelor ştiinţifice, precedată de *Krisen, Kriege, Katastrophen—,* războaie şi holocausturi – însă nici unul, din câte ştiu, nu a prezis că ultima treime a secolului XX va fi dominată de o ascensiune mondială a naţionalismului, o înscăunare a voinţei indivizilor sau claselor şi o respingere a raţiunii şi ordinii ca fiind închisori ale spiritului. Cum a început asta?

III

Se spune de obicei că, în secolul al XVIII-lea, concepţiile raţionale şi respectul pentru sistemele intelectuale coerente au fost urmate de sentimentalitate, introspecţie şi glorificarea simţirii, aşa cum apar ele în romanul englez burghez, în *comédie larmoyante,* în patima pentru autodezvăluire şi autocompătimire a lui Rousseau şi a urmaşilor lui şi în atacurile acestuia asupra intelectualilor inteligenţi, dar stricaţi şi pustiiţi moral din Paris, cu ateismul lor şi cu utilitarismul lor calculat. care nu lua în seamă nevoia de iubire şi de liberă exprimare de sine a inimii omeneşti nepervertite; şi că asta a discreditat pseudoclasicismul găunos al epocii şi a deschis poarta către un emoţionalism nestăvilit. Există în asta un oarecare adevăr, însă, pe de-o parte, şi Rousseau, la fel ca cei pe care îi dispreţuia, identifica natura cu raţiunea şi condamna simpla „pasiune” iraţională; şi, pe de alta, emoţia nu a fost niciodată absentă din relaţiile umane sau din arte. Biblia, Homer, tragicii greci, Catullus, Vergiliu, Dante şi tragedia clasică franceză sunt pline de o emoţie profundă. Inima ori natura umană, ca atare, nu au fost ignorate sau reprimate de tradiţia centrală a artei europene, însă asta nu a împiedicat preocuparea continuă pentru formă şi structură, insistenţa pe reguli pentru care se căuta o justificare raţională. în artă, ca şi în filozofie şi politică, se făcea de prea multe veacuri un apel conştient la standarde obiective, a căror formă extremă era doctrina prototipurilor eterne, tipare platonice sau creştine imuabile, în termenii cărora tindeau să fie judecate atât viaţa, cât şi gândirea, atât teoria, cât şi practica. Doctrina estetică a mimesisului, care uneşte lumea antică, medievală şi renascentistă cu Marele Stil al secolului al XVIII-lea, presupune că există principii universale şl tipare eterne care pot fi încorporate sau „imitate”. Revolta care a răsturnat (cel puţin temporar) această doctrină a fost dirijată nu doar împotriva formalismului decăzut sau a pedanteriei unui neoclasicism rece – ea mergea mult mai departe, întrucât nega realitatea adevărurilor universale, a formelor eterne pe care cunoaşterea şi creaţia,

educaţia şi arta şi viaţa trebuiau să înveţe să le întruchipeze, dacă voiau să-şi justifice pretenţia de a fi cele mai nobile avânturi ale raţiunii şi imaginaţiei omeneşti. Ascensiunea ştiinţei şi a metodelor empirice – ceea ce Whitehead a numit „revolta materiei” – doar a înlocuit un set de forme cu altul; a zdruncinat credinţa în axiomele *a priori* şi în legile pe care ni le ofereau teologia sau metafizica aristotelică şi a pus în locul acestora legi şi reguli validate de experienţa empirică, mai ales de o capacitate spectaculos de sporită de a îndeplini programul lui Bacon – acela de a prezice şi controla natura şi pe oameni ca fiinţe naturale.

„Revolta materiei” nu a fost o răscoală împotriva legilor şi regulilor ca atare şi nici împotriva vechilor idealuri – domnia raţiunii, fericirii şi cunoaşterii. Din contră, dominaţia matematicii şi analogiile făcute între ea şi alte domenii ale gândirii omeneşti, credinţa în mântuirea prin cunoaştere nu au fost niciodată la fel de puternice ca în timpul Iluminismului. însă spre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XlX-lea găsim o desconsiderare violentă a regulilor şi formelor ca atare – pledoarii înflăcărate pentru libertatea de autoexprimare a grupurilor, mişcărilor, indivizilor, indiferent de rezultat. Studenţii idealişti din universităţile germane, influenţaţi de curentele romantice ale vremii, nu puneau nici un preţ pe scopuri ca fericirea, siguranţa sau cunoaşterea ştiinţifică, stabilitatea politică şi economică şi pacea socială, ba chiar le priveau cu dispreţ. Pentru discipolii noii filozofii, suferinţa era mai nobilă decât plăcerea, eşecul era preferabil succesului lumesc, care avea un aer murdar şi oportunist şi cu siguranţă putea fi cumpărat doar cu preţul trădării integrităţii şi independenţei personale, a luminii interioare, a viziunii ideale lăuntrice. Pentru ei, minorităţile, în special cele care sufereau pentru convingerile lor, erau cele care deţineau adevărul, şi nu majorităţile descreierate; martiriul era sacru, oricare ar fi fost cauza; sinceritatea, autenticitatea şi intensitatea simţirii, şi, mai presus de orice, sfidarea – care implica o luptă perpetuă împotriva convenţiei, a forţelor opresive ale Bisericii, statului şi societăţii filistine, împotriva cinismului, mercantilismului şi indiferenţei – erau valori sacre, chiar dacă (sau poate tocmai pentru că), în lumea degradată a stăpânilor şi a sclavilor, erau sortite eşecului. Să lupţi şi, dacă trebuie, să mori era onorabil, drept, şi curajos, în timp ce să faci compromisuri şi să supravieţuieşti însemna o trădare şi o laşitate.

Aceşti oameni apărau nu sentimentul împotriva raţiunii, ci o altă facultate a spiritului uman, sursa oricărei vieţi şi fapte, a eroismului şi a sacrificiului, nobleţei şi idealismului, atât individual, cât şi colectiv: voinţa omenească mândră, neînfrântă, neînfrânată. Iar dacă manifestarea ei provoca suferinţă, conducea la conflict sau era incompatibilă cu o viaţă armonioasă şi fără griji ori cu dobândirea perfecţiunii artistice, senină şi netulburată de zgomotul şi furia bătăliei pentru plenitudinea vieţii; dacă revolta

lui Prometeu împotriva zeilor olimpieni îl condamna la chinuri eterne – atunci cu atât mai rău pentru Olimp, jos cu această concepţie despre o perfecţiune care poate fi cumpărată doar cu preţul punerii în lanţuri a voinţei libere şi independente, a imaginaţiei nestăpânite, a vântului sălbatic al inspiraţiei care suflă unde voieşte. Independenţa indivizilor, grupurilor şi naţiunilor sfidătoare, urmărirea scopurilor nu pentru că ar fi universale, ci pentru că sunt ale mele sau ale poporului meu, ale culturii mele – aceasta era o viziune minoritară chiar şi printre romanticii germani, împărtăşită de şi mai puţini din restul Europei: totuşi, ei şi-au lăsat amprenta asupra epocii lor şi a noastre. Nici un mare artist, nici un conducător de naţiune din secolul al XIX-lea nu a fost pe deplin ferit de influenţa lor. Să mă întorc la câteva dintre rădăcinile ei de dinaintea Revoluţiei Franceze.

IV

Nici un gânditor nu a fost mai potrivnic agitaţiei emoţionale sau unui entuziasm nedisciplinat, *Schwärmerei* — fervoare, năzuinţă vagă şi împrăştiată –, decât Immanuel Kant. El însuşi un pionier al ştiinţei, şi-a propus să dea o explicaţie şi o justificare raţională pentru metodele ştiinţelor naturii, pe care le vedea, pe bună dreptate, ca fiind cea mai mare realizare a timpului său. Cu toate acestea, filozofia sa morală a deschis o cutie a Pandorei, de unde au ieşit tendinţe pe care el însuşi, printre primii, le-a renegat şi condamnat, cu toată sinceritatea şi consecvenţa. Aşa cum ştia orice şcolar din Germania, Kant a susţinut că valoarea morală a unei fapte depindea de libera ei alegere de către agent; că dacă cineva acţiona sub influenţa unor cauze pe care nu le (putea) controla, fie ele externe, precum constrângerea fizică, fie interne, ca instinctele, dorinţele ori pasiunile, atunci fapta – oricare i-ar fi fost consecinţele, fie ele bune sau rele, benefice sau dăunătoare pentru oameni – nu avea valoare morală, întrucât nu fusese aleasă liber, ci era doar efectul unor cauze mecanice, un eveniment din natură, care nu putea fi judecat în termeni etici, la fel cum nu poate fi judecat comportamentul unui animal sau al unei plante. Dacă determinismul care domneşte în natură – pe care se bazează, într-adevăr, întreaga ştiinţă a naturii – determină faptele unui agent uman, atunci acesta nu este cu adevărat un agent, întrucât să acţionezi înseamnă să fii capabil de alegere liberă între alternative; iar liberul arbitru ar trebui, în acest caz, să fie o iluzie. Kant este sigur că libertatea voinţei nu e iluzorie, ci reală. De aici, accentul puternic pe care îl pune pe autonomia omului – pe capacitatea de a se dedica liber unor scopuri alese raţional. „Eul meu gânditor”, ne spune Kant, „este [...] deasupra constrângerii naturii”, căci, dacă oamenii sunt guvernaţi de aceleaşi legi precum cele care guvernează lumea materială, atunci „libertatea nu poate fi salvată”, şi fără libertate nu există moralitate.—

Kant insistă iar şi iar pe ideea că ceea ce distinge omul este autonomia sa morală, în opoziţie cu heteronomia lui fizică – căci corpul său este guvernat de legile naturii, care nu decurg din şinele interior. Fără îndoială că această doctrină îi datorează mult lui Rousseau, pentru care orice demnitate, orice mândrie se bazează pe independenţă. Să fii manipulat înseamnă să fii sclav. O lume în care un om depinde de bunul-plac al altuia este o lume de stăpâni şi de sclavi, o lume a intimidării, a înfumurării şi a favoritismelor, pe de-o parte, şi a servilismului, ploconelii, duplicităţii şi resentimentului de cealaltă parte. Dar dacă, pentru Rousseau, degradantă este numai dependenţa de alţi oameni – „căci este în natura omului să îndure cu răbdare necesităţile lucrurilor, nu însă reaua-voinţă a altuia"— –, germanii au mers mai departe. Pentru Kant, dependenţa totală de natura non-umană – heteronomia – era incompatibilă cu alegerea, libertatea, moralitatea. Este o nouă atitudine faţă de natură, sau cel puţin renaşterea unui antagonism creştin antic faţă de aceasta. Gânditorii Iluminismului şi predecesorii lor din Renaştere (cu excepţia câtorva mistici antinomişti izolaţi) aveau tendinţa de a vedea natura ca pe o armonie divină ori o mare unitate organică sau artistică, ca pe un excelent mecanism creat de ceasornicarul divin sau ca pe ceva necreat şi etern – întotdeauna însă ca pe un model de la care oamenii se îndepărtează pe riscul lor. Nevoia principală a omului este să înţeleagă lumea exterioară, să se înţeleagă pe sine, să-şi înţeleagă locul pe care îl ocupă în ansamblul lucrurilor: dacă pricepe asta, atunci nu va alerga după scopuri incompatibile cu nevoile propriei naturi, scopuri pe care le poate urmări doar potrivit unei înţelegeri greşite a ceea ce este el însuşi ori a relaţiilor sale cu alţi oameni sau cu lumea exterioară. Aceasta o susţin atât raţionaliştii, cât şi empiriştii, naturaliştii creştini, păgâni şi atei, deopotrivă în Renaştere şi după ea – Pico şi Marsilio Ficino, Locke şi Spinoza, Leibniz şi Gassendi. Pentru ei, Dumnezeu este Dumnezeul naturii; natura nu este, ca la Augustin sau Calvin, în conflict cu spiritul, o sursă de ispită şi depravare. Această viziune despre lume atinge expresia ei cea mai clară în scrierile filozofilor francezi ai secolului al XVI11- lea, Helvetius şi Holbach, d'Alembert şi Condorcet, prieteni ai naturii şi ai ştiinţelor, pentru care omul este supus aceluiaşi fel de legi cauzale cum sunt şi animalele, plantele şi lumea neînsufleţită, legi fizice şi biologice, iar în cazul oamenilor şi psihologice şi economice, stabilite prin observaţie şi experiment, măsurători şi verificări. Noţiuni ca sufletul nemuritor, un Dumnezeu personal sau libertatea voinţei sunt, pentru ei, ficţiuni şi iluzii metafizice. Nu şi pentru Kant.

Revolta germană împotriva Franţei şi materialismului francez are rădăcini atât intelectuale, cât şi sociale. în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, şi vreme de mai mult de un secol înainte – chiar şi înainte de devastarea produsă de Războiul de Treizeci de

Ani –, Germania a avut o participare modestă la marea renaştere a Occidentului – realizările ei culturale de după Reformă nu sunt comparabile cu cele ale italienilor în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, ale Spaniei şi Angliei în epoca lui Shakespeare şi a lui Cervantes, ale Ţărilor de Jos în secolul al XVII-lea, şi cu atât mai puţin ale Franţei, Franţa poeţilor, soldaţilor, oamenilor de stat, gânditorilor, care a dominat atât cultural, cât şi politic Europa secolului al XVII-lea, având ca rivali doar Anglia şi Olanda. Ce aveau de oferit curţile şi oraşele germane, sau chiar Viena imperială?

Acest sentiment al unei relative înapoieri, impresia de a fi obiectul dispreţului şi desconsiderării francezilor, cu aerul lor trufaş de superioritate naţională şi culturală, a creat o senzaţie de umilire colectivă, care, mai târziu, se va transforma în indignare şi ostilitate izvorând dintr-o mândrie rănită. La început, reacţia germană a fost să imite modelele franceze, ca mai apoi să se întoarcă împotriva lor. Lasă-i pe francezii vanitoşi, dar fără Dumnezeu, să-şi cultive lumea lor efemeră, câştigurile materiale, goana lor după glorie, lux şi ostentaţie, flecăreala isteaţă şi trivială a saloanelor Parisului şi a curţii servile de la Versailles. Ce valoare poate să aibă filozofia ateilor sau a preoţilor mondeni şi alunecoşi, care nici nu încep să înţeleagă adevărata natură şi adevăratele scopuri ale oamenilor, viaţa lor interioară, grijile adânci ale omului – relaţia lui cu sufletul din el, cu fraţii săi şi, mai presus de orice, cu Dumnezeu întrebările profunde şi agonizante privitoare la fiinţa şi chemarea omului? Pietiştii germani contemplativi au renunţat la franceză şi la latină şi s-au întors la limba lor maternă, vorbind cu dispreţ şi groază despre generalităţile sclipicioase ale civilizaţiei franceze, epigramele blasfematoare ale lui Voltaire şi ale imitatorilor lui. Şi mai demni de dispreţ erau slabii epigoni ai culturii franceze, aceste caricaturi ale obiceiurilor şi gustului francez din micile principate germane. Literaţii germani s-au revoltat violent împotriva opresiunii sociale şi a atmosferei sufocante ale societăţii germane, ale prinţilor şi prinţişorilor şi demnitarilor germani despotici şi adesea stupizi şi cruzi, care – în cele trei sute de curţi şi guverne în care era pe atunci împărţită Germania – îi striveau sau îi înjoseau pe cei de origine umilă, mai ales pe cei mai sinceri şi mai înzestraţi dintre aceştia.

Această răbufnire de indignare a stat în inima mişcării care a fost numită – după titlul unei piese scrise de unul dintre membrii ei *-Stunn undDrang.* Piesele lor sunt pline de strigăte de disperare şi indignare sălbatică, explozii titanice de furie şi ură, enorme pasiuni distrugătoare, crime inimaginabile în faţa cărora pălesc până şi scenele de violenţă ale teatrului elisabetan; o glorificare a pasiunii, individualităţii, forţei, geniului, exprimării sinelui cu orice preţ şi în orice împrejurare, care se sfârşeşte de obicei cu sânge şi crimă, singura lor formă de protest împotriva unei ordini sociale groteşti şi odioase. De aici şi toţi aceşti eroi violenţi –

Kraftmenschen, Kraftschreiber, Kraftkerls, Kraftknaben— – care mărşăluiesc isteric prin paginile lui Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, Heinse şi chiar ale blândului Cari Philipp Moritz; până în punctul în care viaţa a început să imite arta, şi aventurierul elveţian Christoph Kaufmann, un discipol autoproclamat al lui Cristos şi Rousseau, care i-a impresionat atât de mult pe Herder, Goethe, Hamann, Wieland, Lavater, a ajuns să străbată ţinuturile germane împreună cu o trupă de adepţi şleampeţi, denunţând cultura politicoasă şi proslăvind libertatea anarhică, purtat de o sălbatică şi mistică exaltare publică a cărnii şi a spiritului.

Kant avea oroare de o astfel de imaginaţie dezordonată şi, mai ales, de exhibiţionismul emoţional şi conduita barbară. Deşi şi el denunţa psihologia mecanicistă a Enciclopediştilor francezi ca fiind distructivă pentru moralitate, noţiunea lui de voinţă este una a raţiunii în acţiune. Kant nu cade în subiectivism – nici în iraţionalism —, graţie insistenţei lui asupra ideii că voinţa nu este cu adevărat liberă decât în măsura în care voieşte maximele raţiunii, care produce reguli generale, aplicabile tuturor oamenilor raţionali. Abia atunci când conceptul de raţiune devine obscur (iar Kant nu a reuşit niciodată să formuleze convingător ce însemna acesta în practică) şi voinţa independentă rămâne unica avuţie ce-l distinge pe om de natură, noua doctrină va fi contaminată de această atmosferă *„stiirmerisch"—.* La discipolul lui Kant, dramaturgul şi poetul Schiller, noţiunea de libertate începe să treacă dincolo de limitele raţiunii. Libertatea este conceptul central al operelor de tinereţe ale lui Schiller. El vorbeşte de „legislatorul însuşi, Dumnezeu în noi", de „înalta libertate demonică", „demonul pur din om". Omul este cel mai sublim atunci când se împotriveşte presiunii naturii, când îşi arată „independenţa morală de legile naturii în condiţii de sUes emoţional"—. Voinţa, nu raţiunea (şi cu siguranţă nu sentimentul, pe care îl are în comun cu animalele), este cea care îl ridică deasupra naturii, şi nici măcar dizarmonia care ar putea apărea între natură şi eroul tragic nu trebuie deplânsă întru totul, căci trezeşte în om sentimentul independenţei.

Este aici o ruptură limpede faţă de invocaţiile lui Rousseau către natură şi valorile eterne, ca şi faţă de Burke, Helvetius sau Hume, oricât ar fi de diferiţi aceştia în viziunile lor. în piesele de tinereţe ale lui Schiller se proslăveşte împotrivirea individului în faţa forţei exterioare, socială ori naturală. Poate nimic nu e mai frapant decât contrastul dintre valorile din 1760 ale susţinătorului de frunte al *Aufklârung-ului* german, Lessing, şi cele ale lui Schiller de la începutul anilor '80 ai secolului. în piesa sa *Minna von Barnhelm,* scrisă în 1768, Lessing descrie un mândru ofiţer prusac care, acuzat pe nedrept de o crimă, refuză să se apere şi preferă să trăiască în sărăcie şi în dizgraţie decât să lupte pentru drepturile lui; este demn şi nobil, dar şi îndărătnic; nu e capabil, în mândria lui, să se coboare la vreo altercaţie cu calomniatorii

săi, şi cea care reuşeşte dibaci, cu tact şi bun-simţ, să-l salveze şi să-l reabiliteze este amanta lui, Minna. Din cauza acestui sentiment absurd al onoarei, maiorul Tellheim este reprezentat ca fiind eroic, dar întru câtva ridicol; ceea ce îl salvează este înţelepciunea mondenă a Minnei, care transformă ceea ce ar fi putut fi un final tragic într-o comedie plăcută. însă Karl Moor, în *Hoţii* lui Schiller, este acelaşi Tellheim ridicat la o culme a tragicului: trădat de josnicul său frate şi dezmoştenit de tatăl său, este hotărât ca, de dragul său şi al altor victime ale nedreptăţii, să se răzbune pe odioasa societate ipocrită. îşi strânge o bandă de hoţi, jefuieşte şi ucide, îşi omoară iubirea pe care i-o poartă amantei lui – trebuie să fie liber să-şi potolească ura, să dezlănţuie distrugerea detestabilei lumi care l-a transformat într-un criminal. La sfârşit, se predă poliţiei pentru a-şi primi pedeapsa, dar este un criminal nobil, care se ridică mult deasupra societăţii degradate care i-a ignorat personalitatea, şi Schiller îi scrie pe mormânt un epitaf emoţionant.

Optsprezece ani îl separă pe Karl Moor de Tellheim al lui Lessing: aceasta este perioada în care revolta cunoscută sub numele de *Sturm und Drang* a ajuns la apogeu. în operele târzii, Schiller, ca şi Coleridge, Wordsworth şi Goethe, s-a împăcat cu lumea şi a predicat resemnarea politică, mai degrabă decât revolta. Chiar şi în această fază târzie însă, se întoarce la noţiunea de voinţă ca sfidare deplină a naturii şi a convenţiei. Astfel, când discută *Medee* a lui Comeille, ne spune că atunci când Medeea şi-a omorât copiii pentru a se răzbuna pe lason, care o părăsise, ea este o adevărată eroină tragică, fiindcă a sfidat forţa circumstanţei şi naturii cu o voinţă supraumană, şi-a strivit sentimentul natural, nu şi-a îngăduit să devină un simplu animal, purtat fără împotrivire de patimi încolo şi încoace, ci, prin însăşi crima ei, şi-a manifestat libertatea unei personalităţi autonome, triumfând asupra naturii, chiar dacă această libertate este îndreptată către scopuri cu totul malefice. Mai presus de orice, trebuie ca omul să acţioneze, iar nu să fie acţionat; Faeton, ne spune el, a mânat caii lui Apollo în chip necugetat, spre propria-i pieire – dar a mânat, nu a fost mânat. A-ţi abandona libertatea înseamnă a te abandona pe tine însuţi, a-ţi pierde umanitatea.

Rousseau spune şi el acelaşi lucru, dar este îndeajuns de mult un fiu al Iluminismului încât să creadă că există adevăruri eterne cioplite în inimile tuturor oamenilor, şi că numai o civilizaţie coruptă le-a răpit acestora capacitatea de a le citi. Schiller presupune şi el că a existat odată o unitate a gândirii, voinţei şi simţirii, că omul a fost odată deplin; iar apoi, avuţiile, cultura, luxul i-au făcut o rană mortală. Din nou, acesta este mitul unui paradis din care suntem alungaţi de o ruptură dezastruoasă cu natura, un paradis de care grecii au fost mai aproape decât suntem noi. Şi Schiller încearcă să împace voinţa, libertatea înnăscută a omului, chemarea lui de a-şi fi propriul stăpân, cu

legile naturii şi istoriei; ajunge să creadă că singura mântuire a omului se află în domeniul artei, acolo unde îşi poate dobândi independenţa de la roata de ocnă a cauzalităţii, în care omul este, ca şi pentru Kant, doar un „dispozitiv care învârte o frigare”—, asupra căreia acţionează forţe exterioare. Exploatarea este malefică în măsura în care foloseşte oamenii ca mijloace pentru scopuri care nu sunt ale lor, ci ale manipulatorului, tratează fiinţele libere ca şi cum ar fi lucruri, unelte – o negare deliberată a umanităţii lor. Schiller oscilează între a cânta imnuri naturii, care era una cu omul în copilăria lui elină, şi o imagine nefastă a naturii ca nimicitoare; „duce cu sine la aceeaşi ruină şi pieire lucrurile mari şi lucrurile mici, pe cele nobile şi pe cele vulgare, că aici cruţă un muşuroi de furnici, iar dincolo zdrobeşte în uriaşele sale palme cea mai mândră creatură a ei, omul [...] într-un ceas de uşurătate”—.

Acest *amour propre* german nu a fost niciunde mai rănit decât în Prusia Orientală, încă semifeudală şi profund tradiţionalistă; nicăieri altundeva n-a existat un resentiment mai adânc faţă de politica de modernizare pe care Frederic cel Mare a pus-o în practică aducând demnitari francezi care-i tratau pe supuşii săi simpli şi retrograzi cu un dispreţ şi o iritare făţişe. Nu este deci surprinzător că cei mai înzestraţi şi mai sensibili fii ai provinciei, Hamann, Herder, Kant, s-au împotrivit cu o deosebită vehemenţă activităţilor nivelatoare ale acestor oameni orbi din punct de vedere moral care îşi impuneau metodele străine asupra unei culturi pioase şi contemplative. Kant şi Herder admirau, cel puţin, realizările ştiinţifice ale Occidentului: Hamann le respingea până şi pe acestea. Este tocmai spiritul în care, un secol mai târziu, Tolstoi şi Dostoievski au scris despre Occident; un răspuns des întâlnit al celor umiliţi, un soi de struguri acri – un răspuns sublim, poate, însă tot un soi de struguri acri –, pretenţia că ceea ce nu poţi înfăptui tu însuţi nu merită efortul.

în această atmosferă amară va scrie Herder: „Nu sunt aici să gândesc, ci să fiu, să simt, să trăiesc!”— înţelepţii Parisului reduc deopotrivă cunoaşterea şi viaţa la nişte sisteme de reguli inventate, la urmărirea unor bunuri externe pentru care oamenii se prostituează şi îşi vând libertatea lăuntrică, autenticitatea; oamenii, nemţii, ar trebui să caute să fie ei înşişi în loc să imite – ca maimuţele – străini care nu au nici o legătură cu adevăratele lor naturi, amintiri şi feluri de a trăi. Forţele creatoare ale omului nu pot fi cu adevărat puse în valoare decât pe pământul lui, acolo unde se simte acasă, trăind printre oameni asemenea lui, fizic şi spiritual, care îi vorbesc limba şi de care se simte legat. Doar aşa se pot naşte adevăratele culturi, fiecare unică, fiecare cu o contribuţie distinctă la civilizaţia umană, fiecare urmându-şi valorile în felul propriu, culturi autohtone care nu trebuie înecate într-un ocean general şi cosmopolit ce le-ar răpi substanţa şi culoarea specifică, spiritul şi geniul naţional ce poate înflori numai

în pământul propriu, din rădăcini proprii, adânc împlântate într-un trecut comun. Civilizaţia este o grădină, rodnică şi inimoasă datorită varietăţii florilor ei, plante delicate pe care marile imperii cuceritoare – Roma, Viena, Londra – le calcă în picioare şi le strivesc.

Acestea sunt începuturile naţionalismului, ba chiar ale populismului. Herder apără valoarea varietăţii şi a spontaneităţii, căile diferite şi idiosincratice pe care merge fiecare popor, fiecare în stilul său, cu felul său de a simţi şi de a se exprima. şi denunţă standardele unice şi atemporale după care se încearcă o evaluare a tuturor lucrurilor – standarde care, de fapt, sunt cele ale culturii franceze dominante, care pretinde că valorile ei sunt valide în orice timp, universale, imuabile. O cultură nu este un simplu pas către o alta. Grecia nu este o anticameră a Romei. Piesele lui Shakespeare nu sunt o formă rudimentară a tragediilor lui Racine şi Voltaire.

Asta are implicaţii revoluţionare. Dacă fiecare cultură îşi exprimă propria viziune şi are dreptul de a o face, şi dacă scopurile şi valorile diverselor societăţi şi feluri de viaţă nu sunt comensurabile, atunci decurge că nu există un unic set de principii, nici un adevăr universal pentru toţi oamenii, timpurile şi locurile. Valorile unei civilizaţii vor fi diferite de ale alteia, ba poate chiar incompatibile cu ele. Dacă e să acordăm o valoare supremă creaţiei libere, dezvoltării spontane potrivit direcţiilor autohtone, neinhibată şi nesuprimată de sentinţele dogmatice ale unei elite de arbitri autoproclamaţi, insensibili la istorie; dacă nu vrem să sacrificăm autenticitatea şi varietatea de dragul autorităţii, organizării, centralizării, care tind inexorabil spre uniformitate şi spre distrugerea a ceea ce le e oamenilor mai drag – limba, instituţiile, obiceiurile şi formele lor de viaţă, tot ceea ce îi face ceea ce sunt –, atunci înfiinţarea unei lumi unice, organizată după principii raţionale – societatea ideală –, este inacceptabilă. Apologia pe care Kant o face libertăţii morale şi pledoaria lui Herder pentru unicitatea culturilor, cu toată insistenţa celui dintâi pe principiile raţionale şi credinţa celuilalt că diferenţele naţionale nu duc neapărat la ciocniri, au zdruncinat – unii ar spune chiar subminat – ceea ce am descris ca fiind cei trei piloni ai tradiţiei centrale a Occidentului.

Au subminat-o în favoarea a ce? Nu în favoarea domniei sentimentului, ci a afirmării voinţei – voinţa de a face ceea ce este drept în mod universal la Kant, dar ceva care merge şi mai adânc în cazul lui Herder: voinţa de a-şi trăi viaţa regională şi locală proprie, de a-şi dezvolta valorile *eigentümlich*— proprii, de a-şi cânta propriile cântece, de a fi guvernat de propriile legi în propria casă şi de a nu fi asimilat unei forme de viaţă care să aparţină tuturor şi deci nimănui. Libertatea, aşa cum remarca odată Hegel, este *Bei-sich-selbst-seyn*— – să fii acasă, nestingherit de ceea ce nu e al tău, piedici străine în calea autorealizării

indivizilor sau civilizaţiilor. Or toate astea sunt incompatibile cu ideea unui paradis terestru, a unei epoci de aur a întregii omeniri, a unei vieţi pe care toţi oamenii să o trăiască în pace şi fraternitate, viziunea utopică a atâtor gânditori, de la Platon la H.G. Wells. Negarea monismului urma să ducă, la timpul cuvenit, la conservatorismul lui Burke şi Möser, pe de-o parte, şi la autoafirmare romantică, naţionalism, venerarea eroilor şi conducătorilor şi, în final, la fascism, iraţionalism brutal şi oprimarea minorităţilor, pe de altă parte. Dar toate acestea urmau abia să vină: în secolul al XVIII-lea, apologia varietăţii şi critica universalismului sunt încă literare, culturale, idealiste şi umane.

V

Fichte duce totul şi mai departe. Inspirat deopotrivă de Kant şi, în mod mai puţin evident, de Herder, admirator al Revoluţiei Franceze, dar deziluzionat de Teroare, umilit de nefericirile Germaniei, vorbind în apărarea „raţiunii'* şi „armoniei” — cuvinte folosite de-acum în sensuri din ce în ce mai atenuate şi inefabile –, Fichte este adevăratul părinte al romantismului, mai ales prin proslăvirea voinţei în faţa gândirii calme şi discursive. Omul este făcut conştient de a fi ceea ce este — conştient de el însuşi, ca opus celorlalţi şi lumii exterioare – nu prin gândire ori contemplare, deoarece cu cât aceasta e mai pură, cu atât gândirea omului este în obiect, cu atât mai puţin conştient va fi de sine ca subiect; conştiinţa de sine izvorăşte din întâmpinarea rezistenţei. Impactul pe care îl are asupra mea ceea ce îmi este exterior şi efortul de a-i ţine piept mă fac să ştiu că sunt ceea ce sunt, conştient de scopurile, natura şi esenţa mea, spre deosebire de ceea ce nu îmi aparţine; şi, din moment ce, aşa cum ne învaţă Burke, eu nu sunt singur pe lume, ci legat de ceilalţi prin mii de iţe, acest impact mă învaţă ce sunt şi au fost cultura, naţiunea, limba mea, tradiţia mea istorică şi adevăratul meu cămin. îmi sculptez ce am nevoie din natura exterioară, o văd în termenii nevoilor, temperamentului, întrebărilor şi aspiraţiilor mele: „Nu accept ce îmi oferă natura pentru că trebuie”, declară Fichte, „o cred pentru că vreau”—.

Descartes şi Locke se înşală, în mod limpede – mintea nu este o tăbliţă de ceară pe care natura să întipărească ce vrea ea, nu este un obiect, ci o activitate perpetuă care îşi modelează lumea ca să răspundă cerinţelor ei etice. Nevoia de a acţiona este ceea ce generează conştiinţa lumii actuale; „Nu acţionăm pentru că am cunoaşte, ci cunoaştem pentru că suntem nevoiţi să acţionăm”—. O schimbare în noţiunea pe care o am despre ceea ce ar trebui să fie îmi va schimba lumea. Lumea poetului (nu este limbajul lui Fichte) este diferită de cea a bancherului, lumea bogatului nu este aceeaşi cu cea a săracului; lumea fascistului nu este cea a liberalului, lumea celor care gândesc şi vorbesc în germană nu

este aceeaşi cu cea a francezilor. Fichte merge încă mai departe: valorile, principiile, scopurile morale şi politice nu sunt date obiectiv, nu sunt impuse asupra agentului de către natură sau de un Dumnezeu transcendent. Nu sunt determinat de scopuri: scopurile sunt determinate de mine.— Nu mâncarea îmi creează foamea, ci foamea mea o face să fie mâncare.— Este o idee nouă şi revoluţionară.

Conceptul lui Fichte despre sine nu este întru totul clar: nu poate fi şinele empiric, care este supus necesităţii cauzale a lumii materiale, ci un spirit etern şi divin în afara timpului şi spaţiului, ale cănii emanaţii tranziente sunt eurile empirice; alteori, Fichte pare să vorbească despre acesta ca despre un sine suprapersonal în care eu sunt doar un element – Grupul –, o cultură, o naţiune, o Biserică. Sunt începuturile antropomorfismului politic, transformării statului, naţiunii, progresului, istoriei în agenţi suprasensibili, cu a căror voinţă fără limite trebuie să îmi identific propriile dorinţe finite, dacă e să mă înţeleg pe mine, să-mi înţeleg importanţa şi să fiu ceea ce aş putea şi ar trebui să fiu în cea mai bună formă a mea. Nu pot să înţeleg asta decât prin acţiune: „Omul va fi şi va face ceva”—, trebuie să fim o „sursă de viaţă crescândă”, şi nu un „ecou” sau o „anexă” a ei—. Esenţa omului este libertatea, deşi vorbeşte de raţiune, armonie, împăcarea scopului unui om cu cel al altuia într-o societate organizată raţional, totuşi libertatea este un dar sublim, însă periculos: „Nu natura, ci chiar libertatea produce cele mai mari şi mai teribile tulburări ale rasei noastre – omul este cel mai crud duşman al omului”—. Libertatea este o sabie cu două tăişuri; sălbaticii se mănâncă unul pe altul pentru că sunt liberi. Naţiunile civilizate sunt libere, libere să trăiască în pace, dar nu mai puţin libere să lupte şi să poarte război; cultura nu este piedică în calea violenţei, ci un instrument al acesteia. Fichte susţine pacea; dar dacă e de ales între libertate, cu potenţialul ei pentru violenţă, şi pacea supunerii în faţa forţelor naturii, preferă fără echivoc libertatea, ba crede chiar că esenţa omului este de a nu se putea abţine să nu o prefere. Creaţia stă în esenţa omului; de aici, doctrina demnităţii muncii, al cărei autor efectiv este Fichte – munca este întipărirea personalităţii mele creative asupra materialului pe care tocmai această nevoie îl aduce la existenţă, este un mijloc de a-mi exprima şinele interior. Cucerirea naturii şi dobândirea libertăţii naţiunilor şi culturilor este autorealizarea voinţei: „Voinţă sublimă şi vie! Nenumită de vreun nume, necuprinsă de vreun gând!”—

Voinţa lui Fichte este raţiune dinamică, raţiune în acţiune. însă nu raţiunea este cea care pare să fi rămas întipărită în imaginaţia celor ce îl ascultau în sălile de curs din Jena şi Berlin, ci dinamismul, afirmarea de sine; vocaţia sacră a omului este de a se transforma şi de a transforma lumea prin voinţa lui neînduplecată. Este ceva nou şi îndrăzneţ: scopurile nu sunt valori obiective care să poată fi descoperite înăuntrul omului sau pe un tărâm

transcendent cu ajutorul unei facultăţi speciale, aşa cum s-a crezut vreme de mai bine de două milenii. Scopurile nu sunt descoperite deloc, ci sunt făcute, nu sunt găsite, ci create. Mai târziu în secolul al XlX-lea, scriitorul rus Alexander Herzen se întreba: Unde este dansul înainte ca eu să-l fi dansat? Unde este pictura înainte s-o fi pictat? Unde, într-adevăr? Joshua Reynolds credea că ele se află într-un cer suprasensibil al formelor platonice eterne, forme pe care artistul inspirat trebuie să le desluşească şi, apoi, să încerce să le întruchipeze cât de bine poate, folosind mediul în care lucrează – pigment, marmură sau bronz. Dar răspunsul pe care îl subînţelege Herzen este că o operă de artă nu se află nicăieri înainte de a fi creată, creaţia este creaţie din nimic – o estetică a creaţiei pure pe care Fichte o aplică domeniului eticii şi al oricărei acţiuni. Omul nu doar combină elemente preexistente; imaginaţia nu este memorie, ci efectiv generează, aşa cum Dumnezeu a generat lumea. Nu există reguli obiective, ci numai ceea ce facem noi.

Arta nu este o oglindă a naturii, nu este crearea unui obiect conform regulilor de, să spunem, armonie ori perspectivă, menit să fie plăcut. Arta, afirma Herder, este un mijloc de comunicare, de exprimare de sine a spiritului individual. Ceea ce contează este calitatea acestui act, autenticitatea lui. Din moment ce eu, creatorul, nu pot controla consecinţele empirice a ceea ce fac, acestea nu sunt parte din mine, din lumea mea reală. Pot controla numai motivele, scopurile şi atitudinea mea cu privire la oameni şi lucruri. Dacă altul mă răneşte, o să sufăr, poate, durere fizică, însă nu mă voi întrista dacă nu-l respect pe cel care îmi face rău – iar asta e la alegerea mea. Omul locuieşte în două lumi, spune Fichte, dintre care pe una, cea fizică, îmi permit să o ignor; cealaltă, cea spirituală, este în puterea mea.— De aceea, eşecul lumesc nu este important, bunurile lumeşti – bogăţii, siguranţă, succes, faimă – sunt neînsemnate în comparaţie cu singurul lucru care contează: respectul meu faţă de mine însumi ca fiinţă liberă, principiile mele morale, scopurile mele artistice sau umane. Să renunţ la ele pentru cele dintâi înseamnă să-mi compromit onoarea şi independenţa, adevărata mea viaţă, de dragul a ceva din afara ei – o parte din roata de ocnă empirico-cauzală iar asta înseamnă să falsific ceea ce ştiu că este adevărul, să mă prostituez, să mă vând – cel mai crunt păcat, pentru Fichte şi discipolii săi.

De aici, nu e cale lungă până la lumile eroilor întunecaţi ai lui Byron – proscrişi satanici, mândri, de neînfrânt, siniştri – Manfred, Beppo, Conrad, Lara, Cain – care sfidează societatea şi suferă şi distrug. S-ar putea ca, după standardele lumii, să fie consideraţi criminali, duşmani ai omenirii, suflete damnate: dar sunt liberi; nu s-au închinat în templul lui Rimon; şi-au păstrat integritatea, cu un preţ enorm de agonie şi de ură. Byronismul, care a luat cu asalt Europa, ca şi cultul pentru *Werther* al lui Goethe cu jumătate de veac mai devreme, a fost o formă de protest împotriva sufocării,

adevărate sau imaginare, într-un mediu caustic, venal şi ipocrit, dedat lăcomiei, corupţiei şi prostiei. Autenticitatea înseamnă totul: „Marele ţel al vieţii”, a spus odată Byron, „este Senzaţia – să simţim că existăm – chiar şi în durere”—. Eroii lui sunt ca o dramatizare a figurii lui Fichte, gânditori singuratici: „Era-n el o scârbie pentru toate: [...] Trăia străin, ca duh rătăcitor / Din alte lumi pictat aici, în zbor”[2^1]. Atacul asupra a orice îngrădeşte şi fixează, care ne convinge că facem parte dintr-o mare maşinărie din care ne este imposibil să scăpăm, întrucât e o pură iluzie să credem că putem părăsi închisoarea – aceasta este nota comună a revoltei romantice. Atunci când Blake spune că „un măcăleandru-n cuşcă-nchis / înfurie- ntregu! Paradis'—, cuşca este sistemul newtonian. Locke şi Newton sunt diavoli; „Raţionamentul” este „Crimă secretă”—; „Arta este Pomul Vieţii [...] Ştiinţa este Pomul Morţii”—. „Pomul cunoaşterii ne-a răpit fructul vieţii”, spunea Hamann, cu o generaţie mai înainte—; şi este reluat întocmai de Byron. Libertatea implică încălcarea de reguli şi, poate, chiar comiterea de crime. Această notă mai fusese cântată înainte de Diderot (şi poate şi de Milton în concepţia sa despre Satana, şi în *Troilus* de Shakespeare). Diderot concepea omul ca pe teatrul unui război civil nesfârşit între o fiinţă interioară, omul natural, luptând să iasă din omul exterior, produsul civilizaţiei şi convenţiei. El făcea analogii între criminal şi geniu, fiinţe solitare şi sălbatice care încalcă regulile, sfidează convenţiile şi îşi asumă riscuri groaznice, spre deosebire de acei *hommes d'esprit* care îşi răsfiră elegant şi agreabil inteligenţa, dar sunt domesticiţi şi lipsiţi de focul sacru. Cu jumătate de secol înainte de Byron, Lenz, cea mai autentică voce a *Sturm und Drang,* scria: „Acţiunea, acţiunea este sufletul lumii, nu plăcerea [...]. Fără acţiune, toată plăcerea, simţirea, cunoaşterea nu sunt decât o moarte amânată, f...] Faceţi loc! Dumnezeu a meditat asupra vidului şi s-a născut o lume. Distrugeţi! Se va naşte ceva! O, sentiment dumnezeiesc!”— Ce contează este intensitatea impulsului creativ, profunzimea naturii din care el izvorăşte, sinceritatea credinţelor: să fii gata să trăieşti şi să mori pentru un principiu, care contează mai mult decât validitatea în sine a convingerii sau a principiului. Şi Voltaire, şi Carlyle au scris despre Mahomed. Piesa lui Voltaire este pur şi simplu un atac la adresa obscurantismului, intoleranţei, fanatismului religios; atunci când vorbeşte despre Mahomed ca despre un barbar orb şi distinctiv, se referă (aşa cum toată lumea ştia) la Biserica Romei, cel mai mare obstacol, în viziunea lui. în calea dreptăţii, fericirii, libertăţii, raţiunii – scopuri universale care satisfac cele mai adânci nevoi ale tuturor oamenilor din toate timpurile. Atunci când, un secol mai târziu, Carlyle vorbeşte despre acelaşi subiect, îl interesează doar caracterul lui Mahomed, din ce e el făcut, nu doctrinele lui ori consecinţele acestora: îl numeşte „o bucată fierbinte de viaţă aruncată din măreţul sân al naturii înseşi”, posedat de „o sinceritate profundă,

totală şi pură”—. în cuvintele lui Herder: „Inimă! Căldură! Sânge! Umanitate! Viaţă!”— Atacul asupra lui Voltaire şi a vorbăriei franţuzeşti „de mâna a doua”— a fost pornit de nemţi în ultima treime a secolului al XVIII-Iea. Cu jumătate de veac mai târziu, scopul fericirii raţionale, mai ales în versiunea benthamită, este respins cu dispreţ în Europa continentală de noua generaţie a romanticilor, pentru care plăcerea este doar „apă-ncropită pe limbă”; fraza îi aparţine lui Hölderlin—, dar ar fi putut la fel de bine să aparţină lui Müsset sau Lermontov. Goethe, Wordsworth, Coleridge şi chiar Schiller au făcut pace cu ordinea instituţionalizată. La fel, cu timpul, Schelling şi Tieck, Friedrich Schlegel şi Amim şi mulţi alţi radicali. Dar în anii lor de tinereţe, aceştia au proslăvit puterea voinţei de libertate şi de autoexprimare creatoare, cu consecinţe decisive pentru istoria şi perspectiva anilor care au urmat.

Una dintre formele acestor idei a fost noua imagine a artistului, care se ridica deasupra celorlalţi oameni nu doar prin geniul său, ci şi prin disponibilitatea sa eroică de a trăi şi a muri pentru viziunea sacră dinăuntrul lui. Acelaşi ideal a însufleţit şi transformat conceptele de naţiune, clasă sau minorităţi în lupta lor pentru libertate cu orice preţ. El a luat o formă mai sinistră în venerarea conducătorului, cel care creează, precum o operă de artă, o nouă ordine socială, care modelează oamenii – pe cei prea slabi pentru a se ridica prin forţa voinţei proprii – la fel cum compozitorul modelează sunete, ori pictorul, culori. O fiinţă excepţională, eroul şi geniul pe care îl omagiază Carlyle şi Fichte, îi poate ridica pe ceilalţi la un nivel mult dincolo de orice ar fi putut ei atinge prin ei înşişi — chiar dacă asta se poate obţine doar cu preţul caznelor sau morţii multora.

Pentru mai bine de două milenii, viziunea care a prevalat în Europa a fost că exista o structură de neschimbat a realităţii şi că marii oameni erau cei care o înţeleseseră corect, fie în teorie, fie în practică – înţelepţii care cunoşteau adevărul ori oamenii de acţiune, conducătorii şi cuceritorii, care ştiau cum să-şi atingă scopurile. într-un anumit sens, criteriul măreţiei era succesul bazat pe obţinerea răspunsului corect. Dar în epoca de care vorbesc, eroul nu mai este un descoperitor, sau câştigătorul cursei, ci un creator, chiar dacă, sau poate cu atât mai mult cu cât, sfârşeşte distrus de flacăra ce arde în el – o imagine secularizată a sfântului şi martirului, a unei vieţi de sacrificiu. Pentru că în viaţa spiritului nu existau principii sau valori obiective – ele ajungeau astfel prin hotărârea voinţei care modela lumea şi normele unui om sau ale unui popor; acţiunea determina gândirea, şi nu invers. Să cunoşti, spunea Fichte, înseamnă să impui un sistem, nu să înregistrezi pasiv; iar legile nu decurg din fapte, ci din propriul nostru sine. Categorisim realitatea aşa cum dictează voinţa. Dacă faptele empirice se dovedesc recalcitrante, ele trebuie puse la locul lor, în roata de ocnă mecanică a cauzelor

şi efectelor, care nu au nici o relevanţă pentru viaţa spiritului – pentru moralitate, religie, artă, filozofie: domeniul scopurilor, nu al mijloacelor.

Pentru aceşti gânditori, viaţa obişnuită, noţiunea comună a realităţii şi mai ales construcţiile artificiale ale ştiinţelor naturii, ale tehnicilor practice (economice, politice, sociologice) şi, nu în ultimul rând, ale simţului comun sunt o fabricaţie utilitară şi fără temei – ceea ce Georges Sorel va numi mai târziu *„la petité science”—,* ceva ce inginerii şi oamenii de rând născocesc din comoditate, iar nu realitatea însăşi. Pentru Friedrich Schlegel şi Novalis, pentru Wackenroder, Tieck şi Chamisso, şi mai ales pentru E.T.A. Hoffmann, regularităţile curăţele ale vieţii de zi cu zi nu sunt decât o perdea care ascunde terifiantul spectacol al realităţii adevărate, care nu are nici o structură, ci este o vâltoare sălbatică, un *tourbillon* perpetuu al spiritului creator pe care nici un sistem nu-l poate prinde: viaţa şi mişcarea nu pot fi reprezentate prin concepte imobile şi lipsite de viaţă, nici infinitul şi nemărginitul prin ce e finit şi fix. O operă de artă terminată, un tratat sistematic sunt încercări de a îngheţa curgerea fluviului vieţii; doar prin fragmente, sugestii, întrezăriri întrerupte putem începe să redăm mişcarea perpetuă a realităţii. Profetul *Sturm und Drang,* Hamann, spusese că omul pragmatic este un somnambul, plin de siguranţă şi succes întrucât e orb; dacă ar putea să vadă, ar înnebuni, căci natura este un dans sălbatic, iar dezordonaţii vieţii – proscrişii, cerşetorii, vagabonzii, vizionarii, bolnavii, anormalii – sunt mai aproape de acest dans decât filozofii francezi, demnitarii, savanţii, oamenii rezonabili, piloni ai birocraţiei luminate: „Pomul cunoaşterii ne-a răpit fructul vieţii”—. Romanele şi piesele de teatru ale romanticilor germani timpurii sunt inspirate de încercarea de a denunţa conceptul unei structuri stabile, inteligibile a realităţii (ceea ce observatorii calmi descriu, clasifică, disecă şi prezic) ca fiind o înşelăciune şi o iluzie, o simplă perdea de aparenţe menită să-i protejeze pe cei care nu sunt îndeajuns de sensibili sau de curajoşi ca să înfrunte adevărul haosului terifiant din subteranele falsei ordini a existenţei burgheze. Ironia cosmosului se joacă cu noi toţi, scrie Tieck: „tot ce e vizibil atâmă în jurul nostru ca nişte tapiserii în culori şi modele scânteietoare”; pe după aceste tapiserii se află „o regiune de vise şi delir; nimeni nu îndrăzneşte [...] să ridice draperiile şi să privească dincolo de paravan”.—

Tieck este pionierul romanului şi teatrului absurd. în *William Lovell,* totul se dovedeşte a fi de fapt opusul său: personalul se dovedeşte a fi impersonal; aflăm că viul era de fapt mort; organicul, mecanic; realul, artificial; oamenii îşi caută libertatea şi cad în cea mai neagră sclavie. în piesele lui Tieck găsim o încercare deliberată de a confunda imaginarul şi realul: personajele din piesă (sau din piesa în piesă) critică piesa, se plâng de intrigă şi de echipamentul teatrului; membrii publicului

protestează şi cer ca iluzia, pe care este întemeiată orice piesă, să fie păstrată; li se răspunde tăios de către personajele de pe scenă, spre mirarea publicului adevărat; când şi când, tonalităţi muzicale şi tempouri dramatice intră în dialog unul cu altul. în *Primul Zerbino,* când prinţul îşi pierde speranţa de a mai ajunge la capătul călătoriei sale, porunceşte ca piesa să fie întoarsă pe dos – ca evenimentele să se desfăşoare în sens invers, să se dezîntâmple: voinţa este liberă să poruncească orice doreşte. într-una din piesele lui Arnim, un nobil bătrân se plânge că picioarele lui cresc din ce în ce mai lungi: este rezultatul plictiselii; starea interioară a bătrânului este exteriorizată; pe deasupra, plictiseala însăşi este un simbol al chinurilor morţii vechii Germanii. Aşa cum a remarcat un perspicace critic contemporan rus, putem vorbi aici de un expresionism în toată puterea cuvântului, cu mult înaintea triumfului acestuia, cu un secol mai târziu, în perioada Weimar.

Atacul asupra lumii aparenţelor ia uneori forme suprarealiste: într-unul din romanele lui Arnim, eroul află că, în peregrinările lui, a ajuns în visele unei frumoase domniţe, este invitat de aceasta să se aşeze pe unul dintre scaunele ei, îşi doreşte să evadeze din visul care nu este al său, vede că scaunul rămâne gol şi se simte foarte uşurat. Hoffmann a dus acest război împotriva lumii obiective, împotriva noţiunii înseşi de obiectivitate, până la limita extremă: femei bătrâne care se transformă în inele de aramă cu care baţi la uşă, consilieri de stat care calcă în pahare de coniac, dispar în aburii alcoolului, plutesc deasupra pământului, iar apoi se recoagulează şi se întorc la fotoliile şi halatele lor – nu este vorba de reverii inocente, ci de avânturi ale unei imaginaţii bolnave, în care voinţa nu este controlată şi lumea reală se dovedeşte a fi o fantasmagorie. De aici, e cale liberă spre lumea lui Schopenhauer, aruncată încoace şi încolo de o voinţă cosmică oarbă, fără rost, pentru omul din subterană al lui Dostoïevski şi coşmarurile lucide ale lui Kafka, pentru evocarea de către Nietzsche a acelor *Kraftmenschen* condamnaţi de dialogurile lui Platon – Thrasymachos ori Callicles –, care nu văd nici un motiv penrtu a nu mătura pânzele de păianjen ale legilor şi convenţiilor dacă ele le împiedică voinţa de putere –, pentru acel *„enivrez-vous sans cesse!”* al lui Baudelaire—; lăsaţi voinţa să se intoxice cu droguri sau cu durere, cu vise sau cu tristeţe, cu orice, numai lăsaţi-o să-şi sfărâme lanţurile.

Nici Hoffmann şi nici Tieck nu încearcă – nu mai mult decât Pascal, Kierkegaard sau Nerval – să nege adevărurile ştiinţei, şi nici măcar pe cele ale simţului comun, înţelese la nivelul propriu fiecăruia – acela de categorii de care este nevoie în vederea unor scopuri limitate, medicale, tehnologice sau comerciale. Nu asta era lumea care conta; ei concepeau adevărata realitate ca fiind distinctă de suprafaţa irelevantă a lucrurilor. Lumea fără hotare şi bariere interioare sau exterioare, modelată şi exprimată prin artă, religie şi intuiţie metafizică, prin tot ceea ce implicau relaţiile

personale – iată lumea în care voinţa era supremă, în care valorile absolute se ciocneau în conflicte ireconciliabile, „lumea nocturnă” a sufletului, sursa oricărei experienţe imaginative, a oricărei poezii, a oricărei înţelegeri, a oricărui lucru pentru care trăiau oamenii. Abia atunci când raţionaliştii, cu gândirea lor ştiinţifică, au pretins că pot explica şi controla acest nivel al experienţei în termenii conceptelor şi categoriilor lor, şi au declarat că tragedia şi conflictul nu apar decât din necunoaşterea faptelor şi inadecvarea metodelor, din incompetenţa ori reaua-voinţă a conducătorilor şi bezna neştiinţei în care se găseau supuşii lor – astfel încât, în principiu cel puţin, totul putea fi îndreptat, o societate armonioasă şi raţional organizată putea fi întemeiată, iar forţele întunecate ale vieţii puteau fi făcute să se retragă, precum un vechi coşmar fără substanţă şi aproape uitat –, abia atunci au început să se revolte poeţii, misticii şi toţi cei sensibili la aspectele individuale, neorganizabile, intraductibile ale experienţei umane. Aceştia reacţionează împotriva a ceea ce Ii se pare a fi un dogmatism înnebunitor şi un *bon sens* rafinat al acelor *raisonneurs* ai Iluminismului şi al urmaşilor lor moderni. Iar teribilele îndoieli pe care le-au injectat aceşti critici indignaţi nu au fost niciodată potolite, în ciuda eforturilor strălucite şi eroice, atât ale lui Hegel, cât şi ale lui Marx, de a integra tensiunile, paradoxurile şi conflictele vieţii şi gândirii umane în sinteze noi de crize şi rezolvări succesive – dialectica istoriei sau viclenia raţiunii (ori a procesului de producţie), care să ducă la un triumf final al raţiunii şi la realizarea potenţialităţilor umane.

Nu vreau să spun nici că aceste îndoieli au învins, cel puţin nu în domeniul ideologiei. Deşi credinţa în inocenţa fericită a primilor noştri strămoşi – *Saturnia regna* – a dispărut în mare parte, cea în posibilitatea unei epoci de aur ce va să vie a rămas neştirbită, ba chiar s-a răspândit mult dincolo de lumea occidentală. Liberalii, socialiştii, mulţi dintre cei ce şi-au pus încrederea în metodele raţionale şi ştiinţifice menite să producă o transformare socială fundamentală, fie ea prin metode violente ori treptate, au susţinut această idee optimistă cu o intensitate crescândă în decursul ultimului veac. Convingerea că, odată eliminate ultimele obstacole – ignoranţa, ¡raţionalitatea, alienarea, exploatarea şi rădăcinile lor individuale şi sociale –, adevărata istorie a omului, cu alte cuvinte cooperarea armonioasă universală, va începe în sfârşit: această convingere reprezintă o formă seculară a ceea ce este, în mod limpede, o nevoie permanentă a omenirii. Dar dacă este adevărat că nu toate ţelurile omeneşti supreme sunt neapărat compatibile, atunci s-ar putea să nu existe o cale de a evita alegeri neguvernate de vreun principiu suprem, unele dintre ele dureroase atât pentru agent, cât şi pentru ceilalţi. De aici ar decurge că întemeierea unei structuri sociale care, cel puţin, să evite alternativele moralmente intolerabile şi, cel mult, să promoveze solidaritatea activă în urmărirea unor obiective

comune ar putea fi cel mai bun lucru pe care l-am putea aştepta de la oameni – dacă vrem să nu reprimăm prea multe varietăţi de acţiune pozitivă, să nu frustrăm prea multe scopuri umane la fel de valide. Dar un plan care cere atât de multă îndemânare şi inteligenţă practică – în speranţa a ceea ce nu ar fi mai mult decât o lume mai bună, depinzând de menţinerea a ceea ce nu poate fi decât un echilibru instabil, care pretinde atenţie şi reparaţii constante – nu este, în mod evident, îndeajuns de entuziasmam pentru majoritatea oamenilor, care îşi doresc un panaceu curajos, universal şi odată pentru totdeauna. S-ar putea ca oamenii să nu poată înfrunta prea multă realitate, sau un viitor deschis, fără garanţia unui final fericit – providenţa, spiritul care se realizează pe sine, mâna invizibilă, viclenia raţiunii, a istoriei sau a unei clase sociale producătoare şi creatoare. Doctrinele sociale şi politice care s-au dovedit a fi cele mai influente în vremurile recente par să o confirme. însă atacul romantic împotriva creatorilor de sisteme – autorii marilor librete istorice – nu a fost întru torul ineficace. Orice ar fi predicat teoreticienii politici, literatura imaginativă din ultimele două veacuri, cea care exprimă perspectiva morală conştientă şi inconştientă a epocii, a rămas (în ciuda momentelor apocaliptice ale lui Dostoievski sau Walt Whitman) ciudat de neafectată de visele utopice. Nu există nici o viziune a unei perfecţiuni finale la Tolstoi, Turgheniev, Balzac, Flaubert, Baudelaire sau Carducci. Manzoni este poate ultimul mare scriitor care încă trăieşte în crepusculul unei escatologii creştin-liberale optimiste. Şcoala romantică germană şi cei influenţaţi de ea direct ori indirect – Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, existenţialiştii orice fantezii proprii ar fi generat ei înşişi, nu se agaţă de mitul unei lumi ideale. Nici Freud, din poziţia lui total diferită, nu o face. Nu e deci de mirare că toţi au fost consideraţi reacţionari decadenţi de criticii marxişti. Unii dintre ei, şi nu cei mai puţin înzestraţi sau pătrunzători, chiar aşa şi erau. Alţii erau, şi sunt, tocmai opusul: omenoşi, generoşi, vitali, deschizători de noi porţi.

Nu înseamnă că aplaudăm, şi nici măcar că scuzăm, extravaganţele iraţionalismului romantic dacă admitem că, arătând că scopurile oamenilor sunt multiple, adesea impredictibile şi uneori incompatibile, romanticii au dat o lovitură fatală propoziţiei că, în ciuda aparenţelor, o soluţie definitivă la puzzle este posibilă, măcar în principiu; că puterea în slujba raţiunii poate afla această soluţie; că organizarea raţională poate să aducă uniunea perfectă între valori şi contravalori precum libertatea individuală şi egalitatea socială, exprimarea spontană a sinelui şi eficienţa organizată şi dirijată social, cunoaşterea perfectă şi fericirea perfectă, nevoile vieţii personale şi nevoile partidelor, claselor, naţiunilor, interesului public. Dacă unele scopuri recunoscute ca fiind pe deplin umane sunt în acelaşi timp fundamentale şi mutual incompatibile, atunci ideea unei epoci de

aur, o societate perfectă compusă din sinteza tuturor soluţiilor corecte la problemele centrale ale vieţii omeneşti, se arată a fi în principiu incoerentă. Acesta este serviciul pe care ni l-a adus romantismul, în special doctrina care stă în inima lui, şi anume că moralitatea este modelată de voinţă şi că scopurile sunt create, nu descoperite. Atunci când această mişcare este pe drept condamnată pentru monstruoasa eroare de a spune că viaţa este o operă de artă, sau că poate fi făcută astfel, că modelul estetic se aplică şi în politică, că un conducător politic este, în cea mai bună formă a sa, un artist sublim care îi sculptează pe oameni conform intenţiei lui creatoare – o eroare care duce la nonsens periculos în teorie şi brutalitate sălbatică în practică –, i se poate acorda măcar atât: că a zdruncinat permanent credinţa într-un adevăr universal şi obiectiv în materie de comportament, în posibilitatea unei societăţi perfecte şi armonioase, eliberată pe deplin de conflict, nedreptate sau oprimare – un scop pentru care nici un sacrificiu nu poate fi prea mare dacă vrem ca oamenii să creeze vreodată domnia „adevărului, fericirii şi virtuţii” legate „cu un lanţ indestructibil”, de care vorbeşte Condorcet—; un ideal pentru care mai mulţi oameni s-au sacrificat pe ei înşişi şi i-au sacrificat pe alţii în vremea noastră decât, poate, pentru orice altă cauză în istoria omenirii.

229. „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société” (1822), în *Appendice général du système de politique positive,* Paris, 1854, p. 53. [Mill citează acest pasaj în *Auguste Comte and Positivism:* vezi *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson *et al.,* Toronto/London, 1963-1991, voi. 10, pp. 301-302].

230. „Crize, războaie, catastrofe": Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht,* Berlin, 1909, în special cap. 9.

231. *Critica raţiunii pure,* A466/B494; A536/B564. (Vezi Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, ed. îngrijită de Ilie Pârvu, Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009, p. 388, p. 426 – n. red.)

232. *Émile,* canea II: *Œuvres complètes,* ed. Bernard Gagnebin *et al.,* Paris, 1959-1995, voi. 4, p. 320. (Vezi Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau Despre educaţie,* trad. Dimitrie Todoran, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973, p. 68 – n. red.)

233. [Termenii nu pot fi traduşi (în mod elegant). *Kraft* înseamnă „putere”, „tărie”, „forţă”, iar celelalte părţi ale cuvintelor – „oameni”, „scriitori”, „flăcăi”, „băieţi”. *Sturm und Drang* a fost o dezvoltare a mişcării *Kraftmensch.]*

234. „Turbulentă",

235. *Schillers Werke: Nationalausgabe,* Weimar, 1943-2012, vol. 20, p. 303, rd. 13; vol. 21, p. 46, rd. 30; *ibid.,* p. 52, rd. 28; vol. 20, p. 196, rd. 6. (Vezi şi Friedrich Schiller, *Scrieri estetice,* trad. Gheorghe Ciorogaru, Univers, Bucureşti, 1981, p. 245, p. 131 – n. red.)

236. *Kant's gesammelte Schriften,* Berlin, 1900-, vol. 5, p. 97, rd. 19. (Vezi Kant, *Critica raţiunii practice,* trad. Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 186: „...cu nimic mai bună decât libertatea

unui dispozitiv care învârte o frigare *[Freiheit eines Bratenwenders],* care şi el, dacă a fost odată întors, îşi execută mişcările de la sine” – n. red.)

237. *Schillers Werke {op. cit.,* vezi p. 276, nota 2), voi. 21, p. 50, rd. 11. (Vezi Friedrich Schiller, *Scrieri estetice,* trad. rom. cit., p. 135 -n. red.)

238. *Loc. cit.* (vezi p. 71, nota 1).

239. „Caracteristice".

240. „Fiinţare la sine însuşi”. Georg Willhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke,* ed. Hermann Glöckner, Stuttgart, 1927-1951. vol. 11, p. 44. (Vezi şi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei,* trad. Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 20 -n. red.)

241. *Johann Gottlieb Fichte’s Sämmtliche Werke,* ed. I.H. Fichte, Berlin, 1845-1846, vol. 2, p. 256.

242. *Ibid.,* p. 263.

243. *Ibid.,* pp. 264-265.

244. *Ibid.,* pp. 263.

245. *Ibid.,* vol. 6, p. 383.

246. *Ibid.,* vol. 7, p. 374.

247. *Ibid.,* vol. 2, p. 269.

248. *Ibid.,* p. 303.

249. *Ibid.,* p. 288.

250. Şi continuă: „acest «vid însetat» ne duce la Jocuri de noroc – la Bătălii – la Călătorii – la îndeletniciri necumpătate, dar resimţite profund, şi a căror principală atracţie constă în agitaţia inseparabilă de înfăptuirea lor". *Byrons Letters and Journals,* ed. Leslie Marchand, London. 1973-1994, vol. 3, p. 109. Găsim citatul într-o scrisoare din 1813 (6 septembrie, către Annabel la Milbanke). Cu jumătate de secol mai devreme, scriitorul scoţian Adam Ferguson a făcut din acest „vid însetat” şi din dragostea pentru pericol şi război, pentru ură şi *ennui,* unul dintre principalele puncte de atac contra moralităţii contemporane şi a psihologiei acelor *raisonneurs* francezi. Faimosul său *Essay on the History of Civil Society* din 1767, care punea în contrast virtuţile homerice cu caracterul domesticit al societăţii moderne, s-a bucurat în anul următor de o mare răspândire în Germania, în traducerea lui Christian Garve.

251. *Lara,* Canto I, 18, versurile 313, 315. (Vezi „Lara”, trad. de Aurel Covaci şi Virgil Teodorescu, în Byron, *Opere: Poezia,* voi. 2, Univers, Bucureşti, 1986, pp. 276-277 – n. red.)

252. „Auguries of Innocence”, versul 5: *William Blake's Writings,* ed. G.E. Bentley, Jr., Oxford, 1978, vol. 2, p. 1312.

253. „Jerusalem”, planşa 64. 20: *ibid.,* vol. 1, p. 555.

254. „Laocoon”, aforismele 17, 19: *ibid.,* vol. 2, p. 665, p. 666.

255. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel,* ed. Walther Ziesemer şi Arthur Henkel, Wiesbaden şi Frankfurt, 1955-1979, vol. 6, p. 492, rd. 9.

256. J.M.R. Lenz, „Übei Götz von Berlichingen”: Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden,* ed. Sigrid Damm, München/Wien, 1987, vol. 2, p. 638 [traducere foarte liberă].

257. „The Hero as Prophet”: Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship & the Heroic in History,* ed. Michael K. Goldberg *et al.,* Berkeley etc., 1993, p. 40, p. 39. (Vezi „Eroul ca profet”, în Thomas Carlyle. *Cultul eroilor,* trad, de Mihai Avădanei, Institutul European, laşi, 1998, p. 63, p. 62 – n. red.)

258. Herder, *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), voi. 5, p. 538.

259. Carlyle, „The Hero as Man of Letters”: *op. cit.* (nota 1 mai sus), p. 161. (Vezi „Eroul ca om de litere”, în Thomas Carlyle, *Cultul eroilor,* trad.

rom. cit., p. 209 – n. red.)

260. *Hyperion,* vol. 1, cartea I: Hölderlin, *Sämtliche Werke,* ed. Norbert v. Hellingrath *et al.,* Berlin, 1943, vol. 2, p. 118. (Vezi Hölderlin, *Hyperion,* trad. Ştefan Augustin Doinaş, în *Hyperion. Moartea lui Empedocle,* BPT, Editura Minerva, Bucureşti. 1977, p. 31 -n. red.)

261. în *Réflexions sur la violence* (1908), capitolul 4, secţiunea 3. (Vezi Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei,* trad. Maria-Cristina Petrescu şi Alexandra Slave, Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 129: „pretinsa ştiinţă” -n. red.)

262. Hamann, *op. cit.* (vezi p. 288. nota 4), voi. 6, p. 492, rd. 9. Pentru somnambul, vezi *ibid.,* vol. 1, pp. 369-370.

263. Johann Ludwig Tieck, *William Lovell,* canea VI, scrisoarea 9, William Lovell către Rosa.

264. „îmbătaţi-vă fără încetare!”: „Enivrez-vous” (1864), *Petits poèmes en prose (Le Spleen de Paris),* nr. 33. (Vezi Charles Baudelaire, *Mici poeme în proză,* trad. Octavian Soviany, Casa de Editură Max Blecher, Bucureşti, 2015, p. 92 – n. red.)

265. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de ¡’esprit humain,* Paris, 1795, p. 366; *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind,* London, 1795, p. 355.

Nuiaua îndoită
DESPRE ASCENSIUNEA NAŢIONALISMULUI

I

Bogata dezvoltare a studiilor istorice în secolul al XlX-lea a transformat viziunea oamenilor cu privire la originile lor şi la importanţa creşterii, dezvoltării şi a timpului. Cauzele apariţiei noii conştiinţe istorice au fost multe şi diverse. Cel mai adesea menţionate sunt: transformarea rapidă şi profundă a vieţilor şi gândirii omeneşti în Occident, ca urmare a progresului neegalat al ştiinţelor naturii din Renaştere încoace, a impactului noii tehnologii asupra societăţii şi, mai ales, a dezvoltării industriei pe scară largă; dezintegrarea unităţii creştinătăţii şi ascensiunea noilor state, clase, formaţiuni sociale ori politice; căutarea originilor, pedigriurilor, legăturilor şi întoarcerii către un trecut real sau imaginar. Toate au culminat cu evenimentul cel mai transformator dintre toate – Revoluţia Franceză, care a detonat, sau cel puţin a schimbat profund, unele dintre presupoziţiile şi conceptele cele mai adânc înrădăcinate conform cărora trăiau oamenii. I-a făcut pe oameni foarte conştienţi de schimbare şi a stârnit interesul pentru legile care o guvernau.

Aceste truisme nu trebuie reluate; nici corolarul lor – şi el tot o platitudine – că teoriile ce pretindeau acum să dea seamă de schimbările sociale din trecut nu se puteau Urnita doar la acesta: dacă erau cu adevărat valide, atunci trebuiau să se aplice şi viitorului. Profeţia, care până atunci ţinuse de domeniul religiei şi fusese încredinţată misticilor şi astrologilor, a lăsat deoparte preocuparea pentru cărţile apocaliptice ale Bibliei – cele patru Fiare Mari ale Cărţii lui Daniel sau ale Apocalipsei Sfântului loan – şi pentru alte regiuni oculte şi a ajuns domeniul filozofilor istoriei şi părinţilor sociologiei. Părea rezonabilă presupunerea că sfera schimbării istorice putea fi tratată cu acelaşi tip de noi arme puternice precum cele care dezvăluiseră, în mod atât de uimitor, secretele lumii exterioare. Iar asta nu s-a dovedit a fi o speranţă complet deşartă. Unii profeţi istorici de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din secolul al XlX-lea, chiar şi aceia dintre ei care erau vizionari, s- au dovedit a avea o mai fermă înţelegere a realităţii decât predecesorii lor teologi. Unii gânditori ai Iluminismului erau optimişti, alţii mai puţin. Voltaire şi Rousseau descriau amândoi la fel de limpede lumile, foarte diferite între ele, pe care şi le-ar fi dorit, dar se întrebau sumbru dacă prostia şi viciul omenesc vor permite vreodată ca ele să fie realizate. Melchior Grimm credea

că îmbunătăţirea naturii umane va dura secole. Cei mai optimişti erau Turgot şi Condorcet: Condorcet era sigur că aplicarea metodelor matematicii – mai ales statistica socială – în politica socială va conduce la o domnie a „adevărului, fericirii şi virtuţii", legate „cu un lanţ indestructibil"—, care va pune pentru totdeauna capăt domniei cruzimii, mizeriei şi oprimării prin care regii, preoţii şi slujbaşii lor mizerabili ţinuseră atâta timp omenirea în robie.

Ce credeau ei nu era absurd. Noile metode ştiinţifice aduseseră într-adevăr o vastă putere nouă în mâinile celor care ştiau cum să organizeze şi să raţionalizeze noua societate. Luminoasa lume nouă pe care Condorcet a conceput-o în întunericul celulei sale era chiar lumea „mânuitorilor de sofisme [i.e., oamenii raţionali ai lui Condorcet], a economiştilor şi a celor dedicaţi calculelor"— pe care Burke, care îi văzuse la fel de limpede sosirea, o deplânsese cu doar trei ani mai devreme. Această mare mutaţie chiar s-a întâmplat cu timpul, deşi consecinţele ei s-au dovedit a fi foarte diferite de visurile lui Condorcet. La fel, discipolul său, Saint-Simon, la începutul secolului, a prezis corect rolul revoluţionar pe care urma să-l joace uniunea dintre ştiinţele aplicate, finanţe şi organizarea industrială şi, cu şi mai multă acurateţe, înlocuirea propagandei religioase cu cea seculară, în slujba căreia artiştii şi poeţii urmau să fie recrutaţi aşa cum fuseseră odată întru gloria Bisericii. Şi a scris capitole lirice, dar intens profetice, despre vasta sporire a puterii sociale umane, îndeosebi asupra naturii, ce urma să se realizeze. Secretarul şi colaboratorul său Auguste Comte a înţeles că, pentru ca aceasta să se întâmple, era nevoie de un tip de religie seculară, organizată de o Biserică autoritară, dedicată unor idealuri raţionale, dar nu liberale ori democratice.

Evenimentele i-au dat dreptate. într-adevăr, secolul nostru a văzut o astfel de transformare a mişcărilor politice şi sociale în corpuri monolitice, care le impun aderenţilor o disciplină totală, exercitată de o preoţime seculară care pretinde o autoritate absolută, atât spirituală, cât şi laică, în numele unei cunoaşteri ştiinţifice speciale a naturii oamenilor şi lucrurilor – şi asta pe o scară mult mai largă decât pare să-şi fi imaginat chiar- şi cel mai fanatic sistematizator. Regăsim un ecou al tuturor acestor evenimente în operele părinţilor literaturii ştiinţifico-fantastice, Jules Verne şi H.C. Wells. Jules Verne s-a limitat la predicţii strălucite ale descoperirilor şi invenţiilor tehnologice. Wells este ultimul predicator al moralităţii Iluminismului, al credinţei că marea masă de prejudecată, ignoranţă şi superstiţie, precum şi regulile absurde şi represive care o întruchipează, economice, politice, rasiale şi sexuale, vor fi distruse de noua elită a planificatorilor ştiinţifici. Aceasta este abordarea care li s-a părut atât de vulgară şi dezumanizantă romanticilor victorieni, Carlyle, Disraeli sau Ruskin. L-a alarmat chiar şi pe un gânditor raţional precum John Stuart Mill, care voia să creadă în metoda ştiinţifică,

dar vedea în organizările autoritare ale lui Comte o ameninţare atât la adresa libertăţii individuale, cât şi a guvernării democratice şi, astfel, a intrat într-un conflict de valori pe care nu l-a putut niciodată rezolva.

„Guvernarea persoanelor va fi înlocuită cu administrarea lucrurilor”—: această formulă saint-simoniană este comună lui Comte şi lui Marx. Marx era convins că această transformare va fi produsă de adevăratul motor al oricărei schimbări sociale – forţele de producţie ale societăţii. Relaţiile dintre acestea erau factorii primari care determinau relaţiile sociale, şi erau, de regulă, mascate de formele exterioare – „suprastructura”. Aceasta includea instituţiile legale şi sociale, precum şi ideile din capul oamenilor, ideologii care îndeplineau, conştient sau nu, sarcina de a apăra statu-quoul, adică puterea clasei dominante, împotriva forţelor istorice întrupate de victimele sistemului la putere, care în final aveau să se dovedească victorioase. Oricare ar fi greşelile lui, nimeni nu poate azi să nege că Marx a demonstrat o putere de prognoză unică în identificarea tendinţei centrale în acţiune – concentrarea şi centralizarea întreprinderii capitaliste, tendinţa inexorabilă către o creştere perpetuă a marilor întreprinderi, pe atunci în stare embrionară, şi conflictele sociale şi politice din ce în ce mai acute pe care aceasta le implica. Tot el şi-a propus să denunţe măştile conservatoare şi liberale, patriotice şi umanitare, religioase şi etice sub care s-ar putea ascunde unele dintre manifestările cele mai brutale ale acestor conflicte, precum şi consecinţele lor sociale şi intelectuale.

Toţi au fost gânditori cu adevărat profetici. Şi au existat şi alţii. Nesistematicul şi răzvrătitul Bakunin a prezis cu mai multă precizie decât marele său rival Marx circumstanţele în care se vor petrece revoluţiile celor dezmoşteniţi. A văzut că erau predispuse să se dezvolte nu în societăţile cele mai industrializate, aflate pe o curbă ascendentă a progresului economic, ci din contră, acolo unde majoritatea populaţiei era aproape de nivelul de subzistenţă şi avea cel mai puţin de pierdut de pe urma unei răscoale, adică în regiunile cele mai înapoiate ale lumii, locuite de ţărani primitivi în condiţii de sărăcie disperată, acolo unde capitalismul era cel mai slab: Spania, Rusia. Această doctrină a fost mai târziu reformulată de marxişti ca Parvus (Gelfand) şi Troţki, fără să i se mai atribuie vreo inspiraţie anarhistă.

Aceştia erau optimiştii. Dar spre începutul anilor 1830 au început să apară primii pesimişti. Poetul Heine i-a avertizat în 1832 pe francezi că, într-o bună zi, vecinii lor nemţi, aprinşi de o combinaţie groaznică de metafizică absolutistă, amintiri şi resentimente istorice, fanatism, forţă sălbatică şi furie, se vor năpusti asupra lor şi vor distruge marile monumente ale civilizaţiei occidentale: „Vor ieşi la iveală kantienii |...| vor răscoli neîndurător, cu sabia şi securea, pământul vieţii noastre europene, pentru a smulge până la ultima rădăcinile trecutului.

Vor intra în scenă fichteeni înarmaţi, de nedomolit [...] nici prin înfricoşare, nici prin interese personale; căci, asemenea primilor creştini [...], nu vor putea fi constrânşi nici prin chinuri trupeşti, nici prin desfătări trupeşti”—. Cei mai teribili dintre toţi vor fi discipolii lui Schelling, Filozofii Naturii, care, izolaţi şi inaccesibili în spatele barierelor propriilor idei obsesive, se vor identifica cu forţele elementare ale puterilor demonice ale „panteismului vechi-germanic”—. Atunci când aceşti barbari intoxicaţi metafizic vor porni la drum, francezii vor trebui să se păzească: Revoluţia Franceză o să pară o idilă paşnică.

Cine poate spune că nici aceasta nu s-a petrecut, într-o formă mult mai oribilă decât oricare dintre cele mai sinistre momente ale lui Wagner? Câteva decenii mai târziu, Jakob Burckhardt a prezis inevitabilitatea complexului militar-industrial care va domina, sau cel puţin ar putea domina, ţările decadente ale Occidentului. Apoi vin temerile lui Max Weber şi toate utopiile negre ale lui Zamiatin, Aldous Huxley, Orwell şi lungul şir de Casandre ale vremurilor noastre, pe jumătate satirişti, pe jumătate profeţi, care fac să-ţi îngheţe sângele în vine. Unele dintre aceste prorociri erau simple predicţii; altele, precum cele ale marxiştilor sau ale neopăgânilor francofobi care îl îngrozeau pe Heine, pot fi văzute într-o anumită măsură ca menite să se împlinească de la sine.

Acestea sunt exemple de diagnostice şi prognoze de un real succes cu privire la direcţia în care se îndrepta societatea occidentală. Pe lângă acestea, au existat toate acele utopii pe drept uitate – de la Platon la Fourier, Cabet, Bellamy sau Hertzka – păstrate în paginile istoriilor mai voluminoase ale doctrinelor socialiste. Pe de altă parte, au existat fanteziile liberale, tehnocrate sau neomedievale care se întemeiat! ori pe o reîntoarcere la un tip precapitalist şi preindustrial de *Gemeinschaft,* ori, dacă nu, pe construirea unei lumi saint-simoniste unice, organizată tehnocrat, managerială. Dar în toată această vastă panoplie de futurologie serioasă, elaborată şi susţinută statistic, îmbinată cu fantezie liberă, a existat o mişcare care a dominat o mare parte a secolului al XIX-lea, căreia nu i s-a prezis vreun viitor semnificativ; o mişcare atât de familiară nouă astăzi, atât de decisivă, atât în interior, cât şi în relaţiile dintre naţiuni, încât doar printr-un efort de imaginaţie am putea concepe o lume în care ea să nu fi jucat nici un rol. Existenţa şi forţa sa (mai ales în afara lumii anglofone) ni se par azi atât de evidente, încât e ciudat să fie nevoie să atragem atenţia asupra ei ca fenomen pe care profeţii de ieri şi de azi l-au ignorat aproape întru totul; uneori, în cazul profeţilor din vremea noastră, cu consecinţe fatale atât pentru ei înşişi, cât şi pentru cei ce credeau în ei. Această mişcare este naţionalismul.

II

Nu a existat în secolul al XIX-lea vreun gânditor social sau politic care să nu fie conştient că naţionalismul era o mişcare dominantă a timpului său. Totuşi, în a doua jumătate a secolului şi până la Primul Război Mondial, se credea că acesta era în declin. Conştiinţa identităţii naţionale ar putea fi la fel de veche ca însăşi conştiinţa socială. însă naţionalismul, spre deosebire de sentimentul tribal sau de xenofobie — de care este legat, dar cu care nu este identic –, pare aproape să nu fi existat în epoca antică ori clasică. Existau alte focare de loialitate colectivă. El pare să fi apărut la sfârşitul Evului Mediu în Occident, în special în Franţa, sub forma protejării obiceiurilor şi privilegiilor diferitelor localităţi, regiuni, bresle şi, desigur, state, şi deci ale naţiunii înseşi, în faţa intruziunilor unor puteri externe – dreptul roman ori autoritatea papală –, sau a altor forme înrudite de universalism – legea naturală şi alte pretenţii de autoritate supranaţională. Apariţia naţionalismului ca docuină coerentă ar putea fi plasată şi datată în ultima treime a secolului al XVIII- lea în Germania, mai exact în concepţiile de *Volksgeist* şi *Nationalgeist,* în scrierile, enorm de influente, ale poetului şi filozofului Johann Gottfried Herder.

Izvoarele îi sunt de găsit la începuturile secolului al XVIII-lea, sau chiar înainte; în Prusia Orientală, în orice caz, acolo unde s-a dezvoltat şi de unde s-a răspândit. Gândirea lui Herder este dominată de convingerea sa că printre nevoile de bază ale oamenilor, la fel de elementară ca hrana, procrearea sau comunicarea, se află nevoia de a aparţine unui grup. Cu mai multă fervoare şi imaginaţie decât Burke şi aducând numeroase exemple istorice şi psihologice, Herder a susţinut că fiecare comunitate umană şi-a avut propria formă şi propriul tipar. Membrii ei s-au născut într-un curent de tradiţie care le-a modelat nu doar ideile, ci şi dezvoltarea emoţională şi fizică. într-adevăr, distincţiile între raţiune, imaginaţie, emoţie, senzaţie erau, pentru el, în mare parte artificiale. Exista un tipar central, dezvoltat istoric, care caracteriza viaţa şi activitatea fiecărei comunităţi identificabile şi, mai profund, ale acelei unităţi care ajunsese, în vremea lui, să fie naţiunea. Felul în care un neamţ trăia acasă la el şi în care îşi ducea viaţa publică, cântul german şi legislaţia germană – geniul colectiv, care nu poate fi atribuit unor autori individuali, cel ce a creat miturile şi legendele, baladele şi cronicile – erau totuna cu ceea ce dăduse stilul Bibliei lui Luther ori artele, meseriile, imaginile şi categoriile de gândire ale germanilor timpului său. Felul în care germanii vorbeau, se îmbrăcat! sau se mişcau avea mai multe în comun cu felul în care îşi construiau catedralele sau îşi organizau vieţile civice decât cu activităţile similare ale locuitorilor din China sau Peru – avea, ca să spun aşa, o esenţă germană centrală, un tipar şi o calitate identificabile.

Obiceiurile, activităţile, formele de viaţă, arta, ideile omeneşti erau (aşa cum şi trebuie să fie) valoroase pentru oameni nu în termenii unor criterii atemporale, aplicabile tuturor oamenilor şi societăţilor, indiferent de timp sau de loc, aşa cum credeau *les lumières,* ci pentru că erau ale lor, expresii ale vieţii locale, regionale, naţionale proprii, şi le vorbeau lor aşa cum nu vorbeau nici unui alt grup. De aceea, oamenii se veştejeau în exil, după asta tânjeau când simţeau nostalgie („cea mai nobilă dintre dureri"). Ca să înţelegi Biblia, trebuie să pătrunzi imaginativ în viaţa păstorilor iudei din vremurile primitive; ca să înţelegi *Edda* — în lupta sălbatică a unei rase nordice barbare împotriva stihiilor. Tot ce e de valoare e unic.

Universalismul, reducând totul la cel mai mic numitor comun aplicabil tuturor oamenilor din toate timpurile, seca şi vieţile, şi idealurile de acel conţinut specific care, doar el, le dădea sens. De aici, implacabila cruciadă a lui Herder împotriva universalismului francez, conceptul său privind culturile individuale şi glorificarea acestora – indiană, chineză, nordică, ebraică – şi ura lui faţă de marii nivelatori, lulius Caesar şi Carol cel Mare, romanii, cavalerii creştini, imperialiştii britanici şi misionarii, care au eliminat culturile native şi le-au înlocuit cu ale lor, culturi istoric, şi deci spiritual, străine şi opresive pentru victime. Herder şi discipolii lui credeau în coexistenţa paşnică a unei multiplicităţi şi varietăţi bogate de forme naţionale de viaţă, cu cât mai diverse, cu atât mai bine. Sub impactul invaziilor revoluţionarilor francezi şi al celor napoleoniene, autonomia culturală sau spirituală, pentru care Herder pledase la început, s-a transformat într-o afirmare de sine naţionalistă, amară şi agresivă.

Originile schimbărilor culturale şi ale atitudinilor naţionale sunt greu de stabilit. Naţionalismul este o condiţie inflamată a conştiinţei naţionale, care poate fi, şi a şi fost uneori, tolerantă şi paşnică. Pare de obicei cauzat de răni, de vreo formă de umilinţă colectivă. S-ar putea ca asta să se fi întâmplat în ţinuturile germane, întrucât rămăseseră la marginile marii Renaşteri a Europei Occidentale. Sfârşitul secolului al XVI-lea, o mare epocă creatoare, a fost marcat de un avânt imens al activităţii de creaţie în Franţa, Anglia, Spania, Ţările de Jos; până şi în Italia, cultură care se ridicase la o măreţie neegalată cu o sută de ani înainte, acest avânt era departe de a se fi epuizat. Oraşele şi principatele germane, cele dominate de puterea imperială a Vienei, ca şi cele din afara ei, rămâneau, prin comparaţie, profund provinciale. Excelau numai la arhitectură şi, poate, în materie de teologie protestantă. Fără îndoială, devastarea teribilă provocată de Războiul de Treizeci de Ani nu a făcut decât să lărgească această prăpastie culturală. Să fii obiectul dispreţului sau toleranţei înfumurate ale unor vecini mândri este una dintre cele mai traumatice experienţe pe care le pot îndura indivizii sau societăţile. Adesea, răspunsul constă în exagerarea patologică a

virtuţilor reale sau imaginare proprii, precum şi în resentimentul şi ostilitatea faţă de cei mândri, fericiţi şi de succes. Şi, într-adevăr, acesta a fost, în bună parte, sentimentul german faţă de Occident, mai ales faţă de Franţa, în secolul al XVIII-lea.

Francezii dominau lumea occidentală, politic, cultural şi militar. Germanii umiliţi şi înfrânţi, mai ales cei din Prusia Orientală, tradiţionalişti, religioşi şi înapoiaţi economic, chinuiţi de demnitarii francezi aduşi de Frederic cel Mare, au răspuns lovind înapoi, ca nuiaua îndoită a teoriei poetului Schiller[22]^, refuzând să-şi accepte presupusa inferioritate. Şi-au descoperit calităţi mult superioare celor ale tartorilor lor. Puneau în contrast profunda lor viaţă lăuntrică a spiritului, adânca lor smerenie, căutarea altruistă a adevăratelor valori – simple, nobile, sublime –, cu francezii bogaţi, mondeni, de succes, superficiali, rafinaţi, fără inimă şi moralmente goi. Această atmosferă a atins culmea emoţiei în timpul rezistenţei naţionale contra lui Napoleon şi a fost cu adevărat modelul original pentru reacţiile multor societăţi înapoiate, exploatate sau în orice caz luate de sus, care, resentimentare în faţa aparentei lor inferiorităţi, au reacţionat întorcându-şi privirile spre triumfurile şi gloria trecutului (fie ele reale ori imaginare) sau spre atributele de invidiat ale propriului caracter naţional ori cultural. Cei care nu se pot mândri cu mari realizări politice, militare ori economice, sau măcar cu o tradiţie măreaţă a artei sau gândirii, găsesc consolare şi forţă în noţiunea unei vieţi libere şi creatoare a spiritului, neîntinată de viciile puterii sau sofisticării.

Există mult din toate acestea în scrierile romanticilor germani şi, după ei, ale slavofililor ruşi şi ale celor care au trezit spiritul naţional în Europa Centrală, Polonia, Balcani, Asia, Africa. De aici, valoarea pe care popoarele cu un sentiment de inferioritate o acordă unui trecut istoric bogat, fie el real sau imaginar – căci le promite, poate, un viitor şi mai plin de glorie. Dacă nu se poate invoca un astfel de trecut, atunci chiar absenţa lui devine motiv de optimism. Poate că astăzi suntem primitivi, săraci, ba chiar barbari, dar tocmai această înapoiere este un simptom al tinereţii noastre, al puterii noastre vitale neepuizate; suntem moştenitorii unui viitor la care naţiunile bătrâne, istovite, corupte şi în declin nu mai pot spera, în ciuda superiorităţii pe care o etalează azi. Această temă mesianică este scandată mai întâi de germani, apoi de polonezi şi de ruşi, şi apoi, în vremea noastră, de multe state şi naţiuni care simt că nu şi-au jucat încă rolul (dar o vor face în curând) în marea dramă a istoriei.

III

Această atitudine, aproape universală la naţiunile aflate în curs de dezvoltare, este uşor de văzut până şi pentru ochiul cel mai puţin educat. Dar, în casa profeţiei politice – secolul al XIX-lea, atunci

când viitorul era desluşit prin multe tele-scoape istorice, sociologice şi filozofice –, ea nu părea deloc limpede. Marii maeştri nu au putut prevesti uriaşa proliferare a mândriei naţionale, ba chiar nu au prezis-o deloc. Poate că Hegel, prin accentul pe care îl pune pe naţiunile „istorice" (spre deosebire de cele „anistorice”), cele ce poartă cu ele Geist-ul cosmic în înaintarea lui continuă, a flatat stima de sine a Europei Occidentale şi de Nord sau a hrănit ambiţiile celor care urmăreau unitatea şi puterea germană sau nordică. Dar, la fel ca Metternich, se opunea naţionalismului sălbatic, violent şi emoţional al studenţilor săi francofobi şi antisemiţi, cu şovinismul lor şi arderea cărţilor, care i se păreau excese barbare – aşa cum i se păreau şi lui Goethe, care i-a interzis fiului său să lupte împotriva francezilor. Este cu siguranţă nedrept să atribuim scrierilor lui Hegel naţionalismul feroce al scriitorilor germani care mai târziu se vor revendica de la el. Nici şovinii fanatici timpurii – un Jahn, un Amdt, un Görres şi, într-adevăr, Fichte, el însuşi parţial responsabil pentru acest sentiment, cu peanele sale închinate limbii germane necontaminate, drept vehicul pentru misiunea eliberatoare şi unică în lume a nemţilor –, nici ei nu priveau în mod conştient naţionalismul ca pe forţa dominatoare în viitorul Europei, cu atât mai puţin al omenirii. Ei se luptau doar pentru eliberarea naţiunilor de sub pernicioasele influenţe dinastice, străine sau sceptice. Janh, Arndt şi Körner sunt şovini germani, dar nu şi teoreticieni ai naţionalismului ca atare, cu atât mai puţin profeţi ai unei domnii universale a acestuia; într-adevăr, naţiunile inferioare nu au dreptul la naţionalism.

Raţionaliştii şi liberalii, precum şi, desigur, primii socialişti ignoră, mai mult sau mai puţin, naţionalismul. Pentru ei, acesta este un simplu semn de imaturitate, o relicvă iraţională a unui trecut barbar sau o întoarcere regresivă la el: fanatici precum Maistre (care, cu tot cu ultramontanismul său, era un adept timpuriu al „integralismului” natural). Fries, Gobineau sau Houston Stewart Chamberlain şi Wagner sau, mai târziu, Maurras, Barrés, Drumont nu sunt luaţi în serios până la afacerile Boulanger şi Dreyfus; la rândul lor, acestea sunt privite ca aberaţii temporare, datorate stării de spirit anormale care urmează înfrângerii în război şi care va lăsa loc unei reîntoarceri a echilibrului, raţiunii, progresului. Aceşti gânditori, care îşi caută forţa în trecut, nu joacă rolul unor vizionari sociali: ei urmăresc, cu varii grade de pesimism, reînvierea unui spirit naţional care a fost subminat, poate fatal, de duşmani – liberali, francmasoni, savanţi, atei, sceptici, evrei. Cu mari eforturi, mai poate fi salvat ceva. Toţi sunt însă de părere că, dacă vrem să păstrăm măcar câteva insule de puritate, forţă şi viaţă „integră”, trebuie să ne împotrivim acestor tendinţe „distructive” opuse, care lucrează contra spiritului naţional cu o intensitate ameninţătoare (şi îşi menţin poziţiile). Gobineau este poate cel mai pesimist dintre ei, şi

în orice caz preocupat de rasă mai mult decât de naţiuni, iar Treitschke, cel mai încrezător – fiecare reflectând, fără îndoială, atmosfera naţională respectivă.

Cât despre Marx şi Engels, abia dacă mai trebuie să repet – pentru ei, ceea ce explică schimbările sociale din istoria omenirii este apariţia claselor, determinate economic de diviziunea muncii şi acumularea de capital, precum şi războiul dintre aceste clase. Naţionalismul, asemenea religiei, este un fenomen temporar care, generat de ascensiunea burgheziei, reprezintă una dintre armele spirituale (şi care se întreţin singure) împotriva proletariatului. Dacă, prea adesea, pătrunde în rândul maselor, o face doar ca o formă de „falsă conştiinţă”— care le muşamalizează adevărata condiţie şi naşte iluzii care le oferă un înşelător confort în bezna unde se află. După ce vor lua sfârşit condiţiile ce i-au dat naştere (adică lupta de clasă), naţionalismul, ca şi religia, se va evapora împreună cu alte iluzii potente politic şi condiţionate istoric. Deşi poate dobândi o anume influenţă independentă, aşa cum o fac multe astfel de produse secundare ale evoluţiei forţelor de producţie, el nu poate supravieţui distrugerii sursei sale primare – sistemul capitalist.

Această teză a devenit o dogmă a tuturor şcolilor marxiste. Oricât de mari ar fi fost dezacordurile dintre acestea asupra altor chestiuni, ea a rămas un teren comun, de la gradualismul paşnic al lui Eduard Bernstein până la cei mai de stânga membri ai Partidului Bolşevic. Credinţa că naţionalismul era o ideologie burgheză reacţionară echivala cu convingerea că era condamnat să piară. Cel mult, revoltele naţionale ale popoarelor coloniale împotriva stăpânilor lor imperialişti puteau fi văzute ca un pas tactic determinat istoric în drumul spre adevărata revoluţie socialistă, care nu putea fi prea departe. Chiar şi aşa, o revoltă naţională era un lucru, naţionalismul era altceva. Tocmai din cauza acestei credinţe, stânga internaţional istă, condusă de Lenin, Karl Liebknecht şi prietenii lor, a resimţit o atât de mare dezamăgire şi indignare atunci când, în loc să proclame o grevă generală care ar fi putut opri războiul în 1914, partidele socialiste din ţările beligerante s-au alăturat drapelelor naţionale şi au intrat în război unul împotriva altuia. Din cauza acestei credinţe a protestat Roşa Luxemburg împotriva formării unui stat naţional polonez la sfârşitul războiului. Este drept să spunem că Revoluţia din Octombrie a avut un real caracter antinaţionalist.

Contrastul enunţat în unele cercuri între Lenin, ca fiind vocea autentică a sentimentului rus, şi „cosmopolitismul fără rădăcini”— al unora ca Troţki, Zinoviev sau Radek nu are nici un temei. Lenin privea Revoluţia Rusă ca fiind ruperea celei mai slabe verigi din lanţul capitalist, valoarea ei constând în precipitarea revoluţiei mondiale, căci, aşa cum erau convinşi Marx şi Engels, comunismul nu putea supravieţui într-o singură ţară. Evenimentele au dictat altceva, dar doctrina în sine nu a fost modificată decât sub Stalin.

Starea de spirit iniţială printre primii bolşevici sionismul sau imaginea sa în oglindă, mişcarea arabilor palestinieni, ori minorităţile „etnice” ca afro-americanii din Statele Unite sau catolicii irlandezi din Ulster, triburile naga din India ş.a.m.d. Desigur, naţionalismul contemporan vine rareori în forma lui romantică pură, aşa cum s-a întâmplat în Italia, Polonia sau Ungaria la începutul secolului al XIX-lea, şi este legat mult mai îndeaproape de revendicări sociale, religioase şi economice. Dar pare de netăgăduit că sentimentul central este unul profund naţionalist. Ce este mai îngrijorător (şi a fost şi mai arareori prevăzut acum un secol), ura rasială pare să se afle în inima celor mai hidoase expresii ale emoţiei colective violente de acest tip: genocide şi cvasigenocide în India, Sudan, Nigeria şi Burundi indică faptul că, indiferent ce alţi factori ar fi prezenţi în astfel de situaţii explozive, ele conţin întotdeauna un miez naţional sau rasist, pe care acei factori l-ar putea exacerba, dar nu şi genera, şi fără de care nu pot forma masa politică şi socială critică. Naţionalismul pătimaş pare a fi condiţia *sine qua non* a revoluţiilor contemporane.

Oricare ar fi explicaţia acestui fenomen care, în felul său, este la fel de ameninţător precum celelalte pericole care planează asupra omenirii – poluarea, suprapopularea sau holocaustul nuclear –, ascensiunea iui este incompatibilă cu ideile secolului al XIX-lea despre relativa lipsă de importanţă a rasei, naţionalităţii sau chiar culturii în contrast cu, să zicem, clasa sau competiţia economică, ori a factorilor psihologici şi anttopologici în contrast cu cei sociologici sau economici, însă tocmai acestea erau presupoziţiile pe care se întemeiau predicţiile apariţiei unei societăţi raţionale, fie ea fondată pe principiile individualismului liberal, fie pe ale centralizării tehnocratice. Izbucnirile neaşteptate ale unor mişcări atât de neasemănătoare, dar la fel de naţionaliste, în societăţile comuniste ale vremurilor noastre – de la rezistenţa ungară din 1956 la antisemitismul şi naţionalismul din Polonia şi chiar din Uniunea Sovietică – par cel puţin să slăbească teza marxistă ortodoxă.— Cu siguranţă însă ele nu pot fi descrise ca simple relicve şi rămăşiţe ale unei ideologii mai vechi, aşa cum le consideră uneori cei care sunt jenaţi de ele. Nici Nagy în Ungaria, nici Móczár în Polonia nu au fost, în nici un sens, naţionalişti burghezi, în ciuda vastelor diferenţe dintre scopurile lor.

în faţa acestui fenomen, credinţa în forţe compensatorii – în corporaţii multinaţionale care, oricare ar fi relaţia lor cu lupta de clasă şi conflictul social, traversează măcar graniţele naţionale, ori în Naţiunile Unite ca obstacol în faţa unui şovinism fără restricţii – pare cam la fel de realistă (cel puţin în ceea ce priveşte ţările din afara Europei Occidentale) precum convingerea lui Cobden că dezvoltarea comerţului liber în întreaga lume ar asigura de la sine pacea şi cooperarea armonioasă între naţiuni.

Ne putem de asemenea aminti de argumentul, rămas aparent fără răspuns, formulat de Norman Angell cu puţin înainte de 1914: că interesele economice ale statelor capitaliste moderne ar face, de la sine, ca războaiele pe scară largă să fie imposibile.

V

Suntem confruntaţi, după părerea mea, cu o reacţie mondială împotriva doctrinelor centrale ale însuşi raţionalismului liberal al secolului al XIX-lea, un efort confuz de a reveni la o moralitate mai veche. în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, liniile de bătaie erau trasate mai mult sau mai puţin clar. Pe de-o parte se aflau susţinătorii tradiţiei, ai ierarhiilor politice şi sociale, fie ele „naturale”, fie sfinţite de istorie, sau ai credinţei obediente in autoritatea divină ori, în orice caz, transcendentă. Aceştia erau cei care credeau că operaţiunile raţiunii libere trebuie ţinute în frâu şi că, mai presus de toate, nu trebuie lăsate să pună sub seninul întrebării validitatea legilor, obiceiurilor şi vechilor moduri de viaţă — legăturile impalpabile şi neanalizabile care ţin societatea împreună şi păstrează, singure, sănătatea morală a statelor şi a indivizilor. Aceasta este credinţa în comunitatea „integrală”, pe care examinarea critică făcută de intelectuali sceptici prin metode raţionaliste nu poate decât să o discrediteze în teorie şi să o submineze şi, în final, să o dezintegreze în practică. De cealaltă parte se găseau credincioşii susţinători ai raţiunii, care respingeau credinţa în tradiţie, intuiţie şi sursele transcendente de autoritate ca fiind o simplă perdea de fum care să justifice iraţionalitatea, ignoranţa, părtinirea şi frica de adevăr în chestiuni teoretice, şi stupiditatea, nedreptatea, oprimarea şi puterea coruptă a „intereselor sinistre” de care vorbeşte Bentham în ceea ce priveşte chestiunile practice.

Partidul progresului, liberal sau socialist, făcea apel la metodele raţiunii, în special metodele folosite în ştiinţele naturii, prin care orice fiinţă raţională putea verifica adevărul unui principiu, eficacitatea unei măsuri politice sau fiabilitatea probelor pe care erau întemeiate respectivele concluzii. Putea să le testeze la rândul său folosind tehnici accesibile oricui, oricând, oriunde, fără a face apel la facultăţi speciale sau la intuiţie mistică, cu care doar unii erau înzestraţi în mod misterios — feluri magice de a cunoaşte, despre care se pretindea adesea că ar fi infailibile. Fiecare parte îşi ştie duşmanii: la dreapta stăteau monarhiştii şi conservatorii, clericii şi autoritariştii, naţionaliştii şi imperialiştii, numiţi de adversari reacţionari şi obscurantişti; de cealaltă parte, raţionaliştii, materialiştii ştiinţifici, intelectualii sceptici, egalitariştii şi pozitiviştii de toate nuanţele. Oricare ar fi fost diferenţele din cadrul fiecărui grup, fie ele cu privire la scopuri ori la mijloace, liniile mari care împărţeau taberele puteau fi clar distinse; şi, în ciuda existenţei unor poziţii mixte şi intermediare,

fiecare parte era conştientă de locul pe care îl ocupa şi de aliaţii şi adversarii săi.

Există un sens în care, în vremea noastră, „mânuitorii de sofisme, economiştii şi cei dedicaţi calculelor”—, cum îi numea Burke, raţionaliştii, progresiştii victorieni au câştigat. Condorcet remarca odată că toate problemele adevărate ale viitorului ar putea să fie rezolvate pe baza calculului raţional al consecinţelor utilitare. *„Calculetnus”*— urma să fie noua lozincă, cheia soluţiei problemelor sociale şi personale. Această metodă, cu accenml pus pe analiza sistemelor, rentabilitate, reducerea la termeni statistici şi cantitativi, încrederea în autoritatea şi puterea organizării şi experţilor, a devenit astăzi comună ambelor părţi. Aplicarea tehnicilor tehnologice în organizarea vieţilor şi activităţilor productive ale oamenilor formează politica guvernelor, întreprinderilor industriale şi a tuturor activităţilor economice (şi culturale) pe scară largă din statele capitaliste şi comuniste deopotrivă. Cu siguranţă, cunoaşterea şi organizarea ştiinţifică, singurele care au reuşit să dezvăluie secretele naturii, însufleţită şi neînsufleţită, pot fi folosite pentru a raţionaliza viaţa socială şi pentru a obţine satisfacerea maximă a nevoilor umane care pot fi descoperite, cu condiţia ca sistemul să fie organizat de experţi dezinteresaţi.

Fizicieni şi biologi, geografi şi planificatori urbani şi rurali, psihologi şi antropologi, matematicieni şi ingineri (inclusiv „inginerii sufletelor omeneşti” ai lui Stalin[222]); specialiştii de orice tip pot fi, şi într-o măsură mai largă au fost, înhămaţi în slujba celor care — uneori cu motive inocente şi cu un devotament fanatic pentru ceea ce ei socoteau a fi cauza raţiunii şi fericirii omeneşti – sunt hotărâţi să profite cât mai mult de resursele naturale şi artificiale, umane şi non-umane disponibile. Marxiştii sau locuitorii ţărilor subdezvoltate ar putea protesta faţă de folosirea unor astfel de metode în interes propriu de către duşmanul de clasă, intern sau extern, capitalişti, „neocolonialişti”, imperialişti. Dar ei nu protestează şi faţă de abordarea tehnologică în sine, ba chiar caută să o adapteze şi să o perfecţioneze pentru promovarea propriilor interese. Or tocmai împotriva acestei abordări a început un protest mondial.

Eficacitatea acestei revolte (căci pare că de o revoltă e vorba) este greu de evaluat, întrucât se află încă la începuturi. Ea izvorăşte din sentimentul că drepturile omului – înrădăcinate în ceea ce face fiinţele umane să fie umane în sensul propriu, aşadar fiinţe umane distincte, înzestrate cu voinţe, sentimente, credinţe, idealuri şi moduri de viaţă proprii – au fost pierdute din vedere în calculele „globale" şi în vastele extrapolări după care se ghidează planificatorii de politici şi administratorii giganticelor operaţiuni în care sunt implicate guverne, corporaţii şi elite interconectate de diverse tipuri. Computaţia cantitativă nu poate decât să ignore dorinţele, speranţele, fricile şi scopurile specifice ale fiinţelor

umane individuale. Aşa stau lucrurile întotdeauna, ori de câte ori vorbim de măsuri politice pentru un număr mare de oameni; dar acum deja s-a mers prea departe.

în zilele noastre există un număr din ce în ce mai mare de tineri care îşi văd viitorul ca pe un proces prin care sunt integraţi într-un program bine construit ştiinţific – după ce informaţiile cu privire la speranţa lor de viaţă, capacităţile şi utilitatea lor vor fi fost clasificate, computerizate şi analizate pentru potrivirea lor la scopul (în cel mai bun caz) de a produce cât mai multă fericire pentru cel mai mare număr. Acest proces va determina organizarea vieţii la scară naţională, regională ori mondială, iar asta fără vreo atenţie inoportună sau vreun interes pentru caracterul lor individual, stilurile lor de viaţă, dorinţele, idiosincraziile şi idealurile lor (întrucât nu este nevoie de ele pentru ducerea la bun sfârşit a sarcinii). Or asta îi împinge la depresie, furie sau disperare. îşi doresc să fie şi să facă ceva, nu doar să li se facă ceva ori să se facă ceva pentru ei sau în numele lor. Cer recunoaşterea demnităţii lor ca fiinţe umane. Nu doresc să fie reduşi la material uman, la a fi pioni într-un joc jucat de alţii, chiar dacă acesta ar fi jucat, măcar în parte, în beneficiul pionilor. O revoltă izbucneşte pe toate planurile.

Tinerii disidenţi abandonează sau atacă universităţile, activităţile intelectuale, educaţia organizată, pentru că le identifică cu această uriaşă maşinărie dezumanizantă. Fie că ştiu sau nu, ei fac apel la un soi de lege naturală sau de absolutism kantian, care interzice tratamentul fiinţelor umane ca mijloace pentru un scop, oricât de binevoitor ar fi conceput acesta. Protestele iau uneori forme raţionale, alteori violent iraţionale, încercări în mare parte exhibiţioniste, adesea isterice, de a-i sfida pe cei aflaţi la putere, de a-i insulta spre a-i face conştienţi de efectul totalitar al acestor politici, fie el intenţionat sau nu (componenta autentic marxistă a unor asemenea proteste, denunţarea exploatării şi a dominaţiei de clasă, nu este, de regulă, nota caracteristică). Ei protestează împotriva efectului distructiv al planificării globale asupra indivizilor, al înlocuirii percepţiei directe a fiinţelor umane reale cu cifre şi cu grafice; totul pentru presupusul bine al respectivilor indivizi, planificând şi determinând, de la distanţă şi uneori prin mijloace extrem de brutale, vieţile unor oameni ascunşi vederii de mediul opac al statisticilor impersonale.

în societăţile industriale sau postindustriale, protestul este al indivizilor sau grupurilor ai căror membri nu vor să fie târâţi de roţile de car ale progresului ştiinţific, interpretat ca acumulare a bunurilor şi serviciilor materiale şi a aranjamentelor utilitare pentru întrebuinţarea acestora. în teritoriile sărace sau postcoloniale, dorinţa majorităţii de a fi tratată ca egală a stăpânilor de altădată – ca fiinţe umane depline – ia deseori forma unei autoafirmări naţionaliste. Strigătul pentru independenţă

individuală şi naţională – cerinţa ca nimeni să nu interfereze, dicteze sau organizeze chestiunile proprii – izvorăşte din acelaşi sentiment de demnitate umană ultragiată. Este adevărat că mişcarea pentru independenţă naţională duce uneori ea însăşi la crearea unor macrounităţi, la centralizare şi, adesea, la represiunea propriilor cetăţeni de către noua elită, că poate conduce la strivirea diverselor minorităţi etnice, politice, religioase. Alteori, este inspirată de idealul opus – fuga de autoritatea impersonală şi uriaşă care ignoră diferenţele etnice, regionale şi religioase, o nevoie de entităţi „naţionale” la o scară „umană”.

însă impulsul iniţial, dorinţa de *fare da* se[22], pare să fie acelaşi în ambele cazuri; ceea ce variază este se-ul. Şinele care doreşte libertatea de acţiune şi determinarea vieţii proprii poate fi mare sau mic, regional sau lingvistic; astăzi, este adeseori colectiv şi naţional sau etnoreligios, mai degrabă decât individual; întotdeauna se împotriveşte diluării, asimilării, depersonalizării. Tocmai triumful universal al raţionalismului ştiinţific – marea mişcare a secolului al XVIII-lea de eliberare a oamenilor de superstiţie şi ignoranţă, de egoismul şi lăcomia regilor, preoţilor şi oligarhiilor şi, mai ales, de capriciile forţelor naturale —, tocmai acesta a impus, printr-un paradox curios, un jug care, la rândul lui, a stârnit un strigăt prea omenesc pentru independenţă. Un strigăt pentru un spaţiu în care oamenii să-şi realizeze naturile cu tot cu idiosincraziile fiecăruia, să-şi trăiască vieţile fără ordinele şi coerciţia unor dascăli, stăpâni, tirani, sfătuitori şi dominatori de orice fel. Cu siguranţă că, dacă fiecare face doar ce vrea, şi-ar putea distruge nu doar apropiaţii, ci şi pe sine. Libertatea este doar o valoare printre altele, şi nu poate fi realizată fără reguli şi limite. însă asta se uită, inevitabil, în ceasul revoltei.

VI

Antinomismul nu este nimic nou. Revolta împotriva vieţii de cazarmă – a sufocării în societăţi „închise” –, împotriva legilor şi instituţiilor resimţite ca nedrepte, opresive, corupte sau indiferente la unele dintre aspiraţiile cele mai profunde ale oamenilor apare în istoria fiecărui stat, fiecărei Biserici, fiecărei ordini sociale longevive. Uneori, aceste instituţii, oricare ar fi profesiunile şi ideologiile lor oficiale, sunt văzute ca favorizând o clasă sau un grup anume în detrimentul altora, pe care încearcă, conştient sau nu, să le înşele sau constrângă în a se conforma. Alteori, sistemul este resimţit ca perpetuându-se mecanic, iar motivele pentru existenţa sa, chiar dacă valide cândva, par să fi devenit caduce. Susţinătorii săi îi amăgesc pe oameni (şi sunt amăgiţi ei înşişi) să creadă că ceva organizat de oameni, care răspunsese poate odată unor nevoi reale, este o necesitate obiectivă, o lege a naturii (umane cel puţin) pe care degeaba

încerci, iraţional, să o schimbi. Diderot vorbea despre războiul din fiecare fiinţă umană, despre omul natural care încearcă să se elibereze de cel artificial, compus din convenţii sociale, presiuni iraţionale şi din „greşeala interesată”— a clasei dominante pe care critica raţională ar putea-o detona, dar pe care se întemeiază societatea contemporană.

Acest protest ia uneori forma unei nostalgii pentru vremurile de demult, atunci când oamenii erau virtuoşi sau fericiţi sau liberi, a visului unei epoci de aur viitoare sau unei restaurări a simplităţii, spontaneităţii, umanităţii naturale – economia rurală autosuficientă, în care omul, nemaifiind dependent de capriciile altora, şi-ar putea recupera sănătatea morală (şi fizică). Rezultatul ar fi, probabil, domnia acelor valori eterne pe care cu toţii, mai puţin cei iremediabil stricaţi, le putem recunoaşte cu uşurinţă uitându-ne doar înăuntrul nostru: asta este ceea ce Rousseau, Tolstoi, mulţi anarhişti paşnici şi mulţi dintre urmaşii lor moderni cred în continuare. Mişcările populiste din secolul al XIX-lea, care idealizau ţăranii, săracii sau naţiunea „adevărată”, foarte diferită de conducătorii ei birocratici autoproclamaţi, reprezentau încercări de acest tip – o întoarcere la „popor” pentru a evada dintr-o lume de false valori, vieţi „inautentice” şi oameni din organizaţii, fiinţele zdrobite sau reprimate descrise de Ibsen sau Cehov, o lume în care capacitatea umană de iubire şi prietenie, dreptate şi muncă creatoare a fost avortată şi frustrată. Unii doresc să îmbunătăţească societatea contemporană prin reforme. Alţii simt, precum anabaptiştii secolului al XVI-lea, că răul a pătruns prea adânc, că cei corupţi trebuie distruşi de la rădăcină, în speranţa că o societate nouă şi pură se va ridica miraculos printre ruine.

Sunt cazuri extreme, alese pentru a ilustra problema în punctele ei cele mai caracteristice. Naţionalismul are legătură cu această stare de spirit şi situaţie dificilă. Este, şi el, o formă patologică de rezistenţă autoprotectoare. Rousseau, vocea cea mai fermecătoare a acestei revolte generale, le spunea polonezilor să se opună invaziei ruşilor agăţându-se cu îndârjire de instituţiile lor naţionale, de hainele, obiceiurile, stilul lor de viaţă – să nu se conformeze, să nu se asimileze; rezistenţa lor întruchipa, deocamdată, imperativele umanităţii universale. Ceva din această atitudine se regăseşte la populiştii ruşi ai secolului al XIX-lea. Se regăseşte la popoare şi minorităţi până atunci reprimate – grupuri etnice care se simt umilite sau oprimate, pentru care naţionalismul reprezintă îndreptarea spatelui până atunci cocârjat, recuperarea unei libertăţi pe care poate nu au avut-o niciodată (căci totul este o chestiune de idei în capul oamenilor), răzbunarea pentru umanitatea lor insultată.

Este ceva ce nu se resimte atât de puternic în societăţi ce s-au bucurat de lungi perioade de independenţă politică. în general, Occidentul şi-a satisfăcut această foame de recunoaştere, dorinţa

de *Anerkennung* pe care Hegel a analizat-o atât de memorabil; lipsa ei, mai mult decât orice altă cauză, este ceea ce pare să ducă la excese naţionaliste. Pentru mulţi liberali şi socialişti din Occident, naţionalismul pare a fi un simplu şovinism sau imperialism, parte integrantă din ideologia instituţiei ce le-a încălcat victimelor drepturile lor din naştere. Să încerce să realizeze tocmai valorile sistemului monstruos care i-a redus la sărăcie şi degradare – ce ar putea fi mai paradoxal sau mai jalnic? Nu este oare una dintre cele mai bune ilustrări ale tezei marxiste că una dintre cele mai mari nedreptăţi ale clasei dominante este să-şi orbească supuşii cu privire la adevăratul lor interes – să-i infecteze cu ideologia ei, dictată de interesele ei, ca şi cum acestea ar fi identice cu ale celor oprimaţi?

De fapt, naţionalismul nu militează în mod necesar şi exclusiv în favoarea clasei dominante. Poate provoca şi revolte împotriva acesteia, căci exprimă o dorinţă înflăcărată a celor neapreciaţi îndeajuns: aceea de a fi cineva printre culturile lumii. Nu mai e nevoie să subliniem partea cea mai brutală şi mai distrugătoare a naţionalismului modern, într-o lume sfâşiată de excesele acestuia. Trebuie însă să-l recunoaştem drept ceea ce este – un răspuns universell la o nevoie profundă şi naturală a unor sclavi abia eliberaţi – „decolonizării” –, un fenomen neprevăzut în absurdă din timpul războiului din 1914-1918. Ca alţi istorişti care credeau într-o civilizaţie unică, universală şi progresivă, Marx privea loialităţile naţionale sau regionale ca pe o rezistenţă iraţională venind din partea unor forme inferioare de dezvoltare pe care istoria urma să le depăşească. În acest sens, civilizaţia germană (cu organizaţia ei muncitorească dezvoltată) reprezenta un stadiu mai avansat de dezvoltare (capitalistă, e adevărat) decât, să zicem, statul danez, boem sau orice alt *Kleinstaaterei.* În mod asemănător, din punctul de vedere al Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor, era preferabil să câştige germanii – cu organizaţiile lor muncitoreşti superioare – decât francezii, măcinaţi de proudhönism, bakuninism etc.; nu există urmă de naţionalism în concepţia lui Marx despre stadiile progresului mondial către comunism şi după el. Este cu atât mai important, prin urmare, ca formarea statelor întemeiate pe doctrine marxiste să manifeste un puternic sentiment naţional. Găsim o expresie frapantă a acestui sentiment în raportul prezentat la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român de către liderul Nicolae Ceauşescu pe 19 iulie 1972: „După unii, naţiunea ar fi o noţiune depăşită istoriceşte, iar politica de unitate naţională şi de dezvoltare a naţiunii, mai cu seamă în condiţiile făuririi socialismului, ar fi chiar o politică greşită, ar reprezenta o manifestare de îngustime naţională. Câteodată se afirmă chiar că această politică ar fi opusă internaţionalismului socialist. [...] în ce priveşte problema naţiunii în condiţiile socialismului, trebuie spus că victoria noii orânduiri a deschis calea pentru realizarea unei adevărate unităţi naţionale, pentru întărirea şi dezvoltarea pe baze noi a naţiunii. [...] Procesul dialectic de apropiere între naţiuni [diferite] presupune afirmarea lor puternică [a naţionalităţii lor...]. între interesele naţionale şi internaţionale nu numai că nu este nici o contradicţie, ci, dimpotrivă, există o deplină unitate dialectică”. *Scânteia* [organul Comitetului Central al Partidului Comunist Român], 20 iulie 1972, p. 8.

Faptul că Ceauşescu, poate cel mai impecabil leninist-stalinist dinue toţi

liderii recenţi ai statelor comuniste, a ales să facă o chestiune doctrinară din ceea ce. în practică, fusese de mulţi ani linia multor guverne şi partide comuniste din Est şi Vest are categoric o oarecare importanţă. Conflictul dintre disciplina marxistă şi forţele naţionaliste, un factor destul de constant în comunismul contemporan – în fond, întregul subiect al relaţiei dintre marxism şi naţionalism, atât în aspectele lui teoretice, cât şi în cele practice –, merită un studiu mai atent.

275. *Loc. cit.* (vezi p. 300, nota 2).

276. „Să calculăm”: *e.g. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* ed. C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, vol. 7, p. 200. [Condorcet, mai ales, avea aceeaşi atitudine.]

277. [Stalin a folosit această frază într-un discurs asupra rolului scriitorilor sovietici, ţinut acasă la Maxim Gorki pe 26 octombrie 1932 şi consemnat într-un manuscris nepublicat în arhiva Gorki – K.L. Zelinski, „Vstrecea pisatelei s I.V. Stalinîm” („O întâlnire a scriitorilor cu l.V. Stalin”) – şi publicat pentru prima oară în engleză în A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia.* 1928-1939, Basingstoke/London, 1991, pp. 128-131: pentru această frază, vezi p. 131 – şi, pentru originalul rus, „injenerî celoveceskih duş”. LV. Stalin, Socineniia, Moskva, 1946-1967, voi. 13, p. 410.]

278. „A-şi fi propriul stăpân”.

279. [Cel mai probabil, IB a luat această frază dintr-un pasaj tradus excesiv de liber din *Systeme de la nature* de Holbach (vezi şi Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice şi ale lumii morale,* trad. şi studiu introd. Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957 – n. red.). în partea I, capitolul 1, „De la nature”, Holbach scrie: „recourons ă nos sens, que l’on nous a faussement fait regarder conime suspects” („să recurgem la simţurile noastre, pe care am fost făcuţi, în mod greşit, să le socotim suspecte”). în traducerea sa din 1820, Samuel Wilkinson redă prin „let us recover our senses, wliich interested error has taught us to suspect”. H.D. Robinson împrumută invenţia lui Wilkinson în varianta lui din 1868: „let us fall back on our senses, which errour, interested errour, has taught us to suspect”. Oricât de creativă ar fi această englezire, sentimentul este întru totul caracteristic Iui Holbach, care vorbeşte, de exemplu, de „erreurs utiles” („erori utile”) în aceeaşi lucrare, partea II, capitolul 12, şi de „hommes fortement intéressés à l’erreur” („oameni foarte interesaţi de eroare”) în *Le Bon Sens,* § 82.]

ANEXĂ LA A DOUA EDIŢIE[9]

Istoria filozofiei a lui Russell

Recenzie la Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale,* *Mind* 56, nr. 222 (aprilie 1947), pp. 151-166

Scopul acestei cărţi lungi şi remarcabile, ne spune Lordul Russell, este „de a prezenta filozofia ca parte integrantă a vieţii sociale şi politice: nu ca speculaţii izolate ale unor indivizi remarcabili, ci ca efect şi cauză ale caracterului diverselor comunităţi în care diferite sisteme şi-au găsit înflorirea”—. Russell consideră că acest scop pretinde o analiză mai amplă a istoriei generale decât cea oferită în mod obişnuit de istoricii filozofiei. Pânza este vastă şi desenul – pe măsură de ambiţios. Lucrarea este împărţită în trei secţiuni principale: filozofia antică, filozofia catolică, filozofia modernă. Nu este – şi nu pretinde să fie – o operă de cercetare istorică sau filozofică originală, şi nici nu este gândită ca un tratat pentru filozofi, care să expună neajunsurile tradiţiei şi să aplice sistematic noi metode unor probleme vechi. Este o lucrare populară, destinată marelui public şi scrisă într-un stil clar, elegant şi viguros, cu acea combinaţie specifică de convingere morală şi inepuizabilă fertilitate intelectuală care caracterizează până şi cele mai efemere scrieri ale lui Russell – marele public se poate considera norocos.

Aşa cum am spus mai sus, cartea nu este destinată filozofului de profesie, şi deci ar putea părea cârcotaş şi ¡relevant să ne plângem că acesta ar găsi-o adesea dezlânată şi nesistematică, plină de omisiuni şi eschivări sâcâitoare, un amalgam îmbelşugat şi haotic de începuturi neterminate, aserţiuni dogmatice nesusţinute de argumente şi, la fel, de argumente abandonate tocmai când ne-am putea aştepta la concluzii captivante, cruciale; toate intersectate cu *obiter dicta,* adesea de o strălucire şi o intuiţie memorabile, dar lăsate de obicei de capul lor într-un ocean de descrieri istorice şi sociologice; din acest motiv, este puţin probabil să îi fie de mare ajutor filozofului în propria gândire.

Nici măcar din perspectiva semi-filozofului ori a profanului rafinat cartea nu îşi atinge ţinta: se oferă, într-adevăr, un fond de fapte istorice, dar selecţia lor pare uneori arbitrară; iar ele nu sunt îmbinate cu naraţiunea suficient de îndeaproape încât să poată juca funcţia explicativă pentru care aparent sunt introduse. Interpolările istorice rămân în mare parte detaşate de istoria

ideilor, mai puţin în capitolele despre Evul Mediu, unde interpretarea devine oarecum subţire şi mecanică şi obscurează restul poveştii: când ajungem la perioada postrenascentistă, care se potriveşte mai bine spiritului autorului, astfel de detalii devin din ce în ce mai sărace; până să ajungem la secolul al XiX-lea, acestea tind să dispară întru totul, şi suntem lăsaţi să înfruntăm concepţii filozofice, de pildă cele ale lui Bergson sau ale analiştilor logici, practic fără ajutorul unui fundal social sau istoric.

Dar s-ar putea ca astfel de obiecţii să fie totuna cu a înţelege greşit natura şi scopul lucrării. Nu este – şi nici nu pretinde a fi – o istorie sistematică a gândirii occidentale. Valoarea şi interesul ei principal – motivul pentru care va fi în general citită – constă în lumina pe care o aruncă asupra concepţiilor autorului. Căci deja puţini ar nega că opera lui Russell a avut probabil o mai mare influenţă generală asupra filozofiei de azi decât a oricărui alt scriitor în viaţă. Succesele şi eşecurile lui au schimbat radical conţinutul şi direcţia filozofiei europene (şi americane), atât prin atracţie, cât şi prin respingere. La fel ca marii filozofi clasici, Russell are calitatea cardinală de a face caduce şi arhaice tipuri de raţionament şi atitudini ale minţii care fuseseră influente şi la modă în tinereţea lui, de a transforma aparente paradoxuri în platitudini recunoscute, de a inventa noi metode care au schimbat istoria gândirii. Reputaţia de mare inovator în logică a lui Russell este îndeajuns de sigură; scrierile sale tehnice sunt îndeajuns de importante pentru ca orice lucrare a lui să merite de la sine atenţia filozofilor; şi, deşi cartea pe care o recenzez este menită a fi o expunere populară, chiar şi facialele sunt valoroase la un gânditor atât de eminent.

Ar fi putut, cu adevărat, să întreprindă o istorie sistematică a filozofiei după modelul german sau francez; ar fi putut alege un grup de teme precise pe care să le trateze istoric, urmărind geneza şi destinul lor prin filtrul a diverşi gânditori din trecut; sau ar fi putut scrie o analiză generală a câtorva teorii sau „atitudini” alese, pe care să le examineze istoric şi critic, formulându-şi propriile concluzii argumentate. Dar a ales să nu facă nimic din toate astea. A preferat o trecere relaxată de la un filozof la altul, de la o perioadă la alta, uneori doar povestind, alteori, când ceva îi atrage privirea, în bine sau în rău, oprindu-se să prezinte cititorului câteva dintre motivele pentru a accepta sau respinge o anumită teză ori propoziţie. Uneori o face cu lejeritate şi detaşare, ca să nu spunem superficial, alteori cu o precizie şi o intuiţie care reamintesc de cele mai bune scrieri ale sale. Cititorul uşor obosit nu-şi poate da seama dacă la sfârşitul unei bucăţi lungi şi aride nu îl va aştepta o oază înverzită de critică şi discuţie decât după ce citeşte cartea sârguincios şi până la capăt – mai bine de 900 de pagini[221]. Este greu să dau o descriere adecvată, în spaţiul pus la dispoziţie, a unei călătorii atât de lungi. Cu toate acestea, o să fac tot posibilul să ofer o oarecare îndrumare potenţialului cititor de

profesie.

Cartea începe cu o scurtă schiţă generală a interacţiunii dintre istoria politică şi socială şi speculaţia filozofică. Filozofia este descrisă ca fiind un fel de *no inan's land* între siguranţa dogmatică, pe de-o parte, şi paralizia intelectuală şi morală care decurge dintr-un scepticism excesiv, pe de alta. Filozofie poate însemna (a) argumentaţie tehnică a cărei validitate rămâne, în mare, neafectată de circumstanţele sociale – astfel, argumentul ontologic, de exemplu, ori problema universaliilor ar putea fi analizate, zice-se, fără a face referinţă la caracterul şi situaţia filozofilor care le-au discutat – şi *(b)* filozofie în sensul în care ea redă o atitudine generală faţă de lume; cu privire la (b) exclusiv, o argumentaţie raţională este în ultimă instanţă imposibilă, şi mai cu seamă în acest sens filozofia este în mare măsură condiţionată de caractere şi mediu.

După o schiţă a civilizaţiilor primitive, încrucişată cu observaţii edificatoare despre rolul jucat de „prevedere” şi „cutumă” în „zăgăzuirea” spontaneităţii barbare[222], ajungem la greci. Povestirea începe cu orfismul, cu presocraticii şi cu consideraţii asupra culturii greceşti din timpul perioadei clasice. Discuţia despre ionieni, excepţional de vie, pare bazată în special pe Bumet, dar se vorbeşte şi de centralismul economic al Miletului şi de rolul influenţelor sociale asupra speculaţiei abstracte. Lui Pitagora i se atribuie uniunea fatală dintre misticism şi matematică, socotită responsabilă pentru multe dintre greşelile cardinale întruchipate de metafizica tradiţională şi de teologie, „influenţa matematicii asupra filozofiei", remarcă Russell, „a fost mereu deopotrivă profundă şi nefericită”—. Nefericită pentru că a dus la căutarea unui sistem al lumii exterioare – o „structură a lumii”— la fel de sigură şi inteligibilă precum sistemele abstracte ale geometriei şi aritmeticii –, la idealul fals al unui criteriu universal cvasimatematic, de neatins întrucât era inaplicabil, criteriu potrivit căruia metode empirice valide de cercetare au fost atâta timp judecate, şi judecate greşit.

Urmează observaţii interesante despre teologie ca fiind o îmbinare de supranaturalism şi matematică, derivată din ideea de numere ideale în mintea lui Dumnezeu. Familiara şi tradiţionala distincţie dintre cunoaşterea superioară sau intelectuală şi cunoaşterea inferioară sau sensibilă, pe care Russell o consideră ca fiind unul dintre marile dezastre ale filozofiei, este urmărită trecând prin Platón, Biserica Romei, raţionaliştii secolului al XVII-lea şi Kant. El face o analogie elegantă între fluxul lui Heraclit, fizica secolului XX, care renunţă la substanţa metafizică, şi Continuumul bergsonian. Dar găsim şi mai multe excursuri originale şi utile în ceea ce Russell consideră adevărat şi fals în remarcile adeseori criptice ale diferiţilor presocratici. Astfel, dilemele logice ale lui Parmenide sunt o ocazie fericită pentru scurte observaţii de-spre propriile doctrine, de pildă teoria

descripţiilor sau denotarea numelor. Discuţia despre Parmenide este poate una dintre cele mai bune ilustrări ale avantajelor şi limitărilor metodei folosite de autor pe parcursul cărţii. în ciuda promisiunii de a încerca, pe cât posibil, să vadă lumea prin ochii gânditorilor pe care îi discută – măcar pentru a desluşi cum ar fi putut cutare filozof să susţină cele mai excentrice dintre concepţiile care îi sunt atribuite –, Russell nu face nimic de acest fel. Ideile lui Parmenide, spre exemplu, sunt discutate cu o prospeţime şi o imaginaţie care vin din faptul că vorbeşte despre el ca şi cum ar fi un gânditor sem ¡contemporan sau vag atemporal. Asta s-ar putea să-i şocheze pe cei cu o gândire istorică, însă aici, în orice caz, pune în lumină temele discutate cu mult meii mare succes decât ar putea-o face un „istorism” fidel.

Russell se situează la antipozi faţă de R.G. Collingwood, de pildă, care a ajuns aproape să spună că adevărul şi falsitatea – noţiunile noastre despre ele – sunt criterii ¡relevante pentru gânditorii din trecut. Sarcina noastră ar fi mai degrabă aceea de a încerca, printr-un mare efort de imaginaţie, să le privim problemele aşa cum le vedeau ei înşişi, ţinând întruna minte că *ex hypothcsi* soluţiile lor nu ar putea să răspundă întrebărilor vremii noastre, prin urmare nu ar putea să fie adevărate ori false, şi nici măcar să aibă un înţeles clar în aceşti termeni. împinsă până la logica ei extremă, această concepţie este blocantă, întrucât implică o incapacitate totală, în ce priveşte epoci şi gânditori din trecut, de a recunoaşte existenţa unor răspunsuri şi probleme formulate în limbaje ce ţin de experienţe radical diferite, parcă sigilate ermetic de ale noasue – ca să nu mai vorbim de a le înţelege sau de a le cerceta validitatea ori adevărul. Pe de altă parte, abordarea lui Russell nu are nici o afinitate nici cu cea a cărturarilor germani precum, de pildă, Emst Cassirer, în ale căror tomuri-fluviu, deşi pline cum sunt de cea mai scrupuloasă şi sugestivă erudiţie filozofică, distincţiile sunt slăbite şi estompate, iar diferenţele controversate dispar ca prin farmec, până când Leibniz aproape că se transformă în Hegel, iar Kant e câte-odată greu de deosebit de Einstein.

Russell are o repulsie temperamentală faţă de istorismul de orice fel. Propriile sale concepţii şi atitudini nu rămân niciodată ascunse prea mult timp; tacit ori explicit, îşi judecă toţi predecesorii în funcţie de ele, şi asta dă o anumită unitate expunerii sale. Fie că vorbeşte de gândirea politică sau de metafizică, rămâne un urmaş — poate ultimul membru ilustru al unui distins şir – al Enciclopediştilor secolului al XVlIl-lea (având cele mai mari afinităţi cu Voltaire şi Condorcet) şi al tradiţiei la fel de onorabile a umanismului liberal, raţionalist şi ateu în Anglia. O perspectivă cu un caracter pozitiv atât de pronunţat, care măsoară ferm valoarea oricăror concepţii şi instituţii după standardele ei bine definite, nu este echipamentul intelectual ideal pentru istoricul gândirii, în ciuda eforturilor sale de a rămâne

corect şi chiar empatic faţă de opoziţie. Ea are însă meritul, rar şi foarte important, de a trata marii gânditori din trecut ca pe nişte persoane excepţional de inteligente care au făcut afirmaţii raţionale de un interes intrinsec suficient pentru a fi încă demne, prin ele însele, să fie dezbătute. Astfel, concepţiile lui Parmenide, discutate de Platon, se dovedesc a fi un punct firesc de care să atârne descoperiri logice ulterioare, cu rezultate înviorător de edificatoare.

Russell nu pare interesat de o teologie mistică, iar discuţia despre filozofii transcendentalişti, atât antici, cât şi moderni, pierde adesea din intensitate. însă atunci când îi este stimulată curiozitatea, spre exemplu de fizica şi matematica timpurii, o jerbă de scântei face ca subiectul să strălucească: ca atunci când lansează ideea sugestivă despre asemănarea între controversa despre spaţiul absolut dintre Aristotel şi atomiştii greci, pe de o parte, şi cea dintre Newton şi Leibniz (urmat de Ein-stein), pe de altă parte. Discuţiile de acest soi, prea scurte, merită toate paginile conştiincioase (derivate din Gilbert Murray sau Jane Harrison) dedicate, aşa cum o cere planul lucrării, istoriei sociale, religioase ori artistice a Atenei, deşi şi acestea sunt compuse cu multă eleganţă caracteristică şi duh.

Afirmând că vrea să acorde o mai mare atenţie concepţiilor şi personalităţilor cu influenţă istorică decât celor ce ar putea fi veridice sau profunde, Russell consacră un capitol istoriei Spartei, întrucât consideră că aceasta a devenit un mit persistent şi puternic nu doar printre greci; imaginea idealizată a unei societăţi eroice, prezentată de Plutarh, a avut un efect imens şi dezastruos asupra gândirii europene, şi, înainte de Plutarh, asupra lui Socrate al lui Platon. Socrate este socotit a fi fost neînfricat şi impresionant, însă necinstit, alunecos şi moralmente părtinitor în argumentaţie. „Ca om, putem admite că merită un loc în comunitatea sfinţilor; ca filozof însă, are nevoie de o lungă şedere într-un purgatoriu ştiinţific.”—

Aşa cum s-ar putea presupune, Platon, căruia Russell îi aduce un omagiu refractar, este, din motive prea evidente şi familiare pentru a ne reţine aici, cel mai mare duşman. După ce sugerează că Platon nu înţelege el însuşi întreaga forţă a argumentului lui Thrasymachos din cartea I a *Republicii,* din cauză că ia ca de la sine înţeleasă obiectivitatea caracteristicilor etice, autorul profită de ocazie pentru a- şi mărturisi perplexitatea cu privire la obiectivitatea eticii. Tratează *Phaidon* ca pe un exemplu tipic al felului în care un antiempirism acut duce la o combinaţie de matematică şi misticism. Stăruie asupra lui *Menon* pentru a respinge teoria maieutică sau anamnetică a lui Platon despre cunoaştere: orice cunoaştere este ori empirică, ori logică: e în mod evident absurd să te aştepţi ca cineva să îşi „amintească” fapte empirice pe care nu ar putea, în vreun sens obişnuit, să le ştie; cât despre argumentul cu privire la „egalitatea absolută” pe

care este „îndemnat” să şi-o „amintească” tânărul sclav, acesta nu demonstrează nimic, întrucât un astfel de concept nu se poate oricum aplica obiectelor materiale şi, prin urmare, nu poate fi în nici un sens o descoperire despre proprietăţile acestora.

Platon este supus pe tot parcursul cărţii unui foc automat de respingeri, ca fiind poate cel mai cumplit duşman al filozofiei adevărate, deşi nu la fel de temeinic cum a făcut-o, spre exemplu, Karl Popper. Nici că s-ar putea imagina vreun exemplu mai bun pentru aplicarea metodelor anacronice atât de brutal condamnate de Collingwood. Nu suntem deci surprinşi atunci când *Timaios* este socotit atât de bizar încât e doar rezumat, fiind pur şi simplu imposibil de discutat; Russell pare să evite orice are un caracter metafizic prea ferm. Pe de altă parte, *Theaitetos* îi oferă ocazia admirabilă pentru o discuţie a relaţiei dintre cunoaştere şi percepţie, pe care autorul o foloseşte excelent în avantajul său. Metoda sa constă în a-şi dezvălui propriile concepţii în contrast cu cele care îl irită în mod special la Platon. Prin urmare, discută problema percepţiei asemănării, şi răspunde enigmei raţionaliste antice „Oare vedem sau auzim diferenţa dintre un sunet şi o culoare?” sugerând că percepţia directă nu se limitează la mijloacele celor cinci simţuri tradiţionale (plus cel chinestezic etc.), întrucât toate diferenţele sensibile sunt simţite direct (de pildă prin funcţionarea cortexului). De asemenea, se foloseşte de „percepţia existenţei” din dialog ca de o ocazie pentru a-şi explica teoria construcţiilor logice şi, de aici, respingerea argumentului ontologic. Dar totul într-o manieră atât de calmă şi aluzivă încât, în ciuda unei expuneri ulterioare a acestui subiect crucial în ultimul capitol al cărţii, cu greu ne-am putea aştepta ca cititorul profan să priceapă într- adevăr, în timp ce platonistul de profesie ar putea avea unele probleme să recunoască aplicabilitatea argumentului în forma în care ne este acesta prezentat.

Ne-am putea întreba aici şi de ce Russell crede că propoziţia „Perceptul meu din momentul de faţă există”— are un sens empiric, în timp ce „Acesta există” nu; oare „acesta” este un nume propriu în vreun sens în care „meu” nu este? Această întrebare, şi altele asemănătoare şi la fel de importante, sunt lăsate de Russell în suspensie, tocmai în momentul în care ele încep să prezinte un interes pentru filozofii contemporani.

Tot ca parte a procesului intentat lui Platon găsim o discuţie admirabil de clară şi fin argumentată despre numere şi principiul terţului exclus, un model al aplicării metodelor moderne la argumentele antice. Aşa cum era de aşteptat, Russell îşi afirmă clar simpatia pentru Democrit şi atomişti, ca de altfel şi pentru mult calomniaţii sofişti, care, sugerează el, atrăgeau poate atâta ostilitate în primul rând din cauza iubirii lor pentru adevăr şi a curajului lor intelectual.

După ce oferă ca posibilă definiţie a filozofiei „totalitatea cercetărilor ce pot fi efectuate cu metodele lui Platon”—, chiar şi

doar pentru a da o idee a influenţei lui Platon asupra filozofiei ulterioare, el sugerează că preocupările teleologice şi etice ale lui Socrate şi Platon şi dezvoltarea misticismului, introspecţiei şi autocriticii caracteristice deopotrivă platonismului şi aristotelismului (ca să nu mai vorbim de şcolile greceşti mai târzii) sunt primul semn de înfrângere şi decadenţă a societăţii greceşti – un eşec profund şi iremediabil datorat unor cauze sociale, politice şi economice, al cărui prim simptom fatal este întotdeauna o curiozitate în declin faţă de lumea exterioară. Portretul general pe care autorul îl face lui Platon este cel care devine acum din ce în ce mai la modă, poate pe bună dreptate – un geniu literar splendid, magic, dar ticălos, un om cu o intuiţie profundă în ceea ce priveşte viaţa şi caracterul, cu o capacitate artistică fără margini şi capabil de elocvenţă nobilă, însă profund necinstit, înclinat să înăbuşe adevărul din cauza prejudecăţilor etice, primul şi cel mai mare duşman al libertăţii, sfântul patron al tuturor formelor de totalitarism.

Oricine a studiat scrierile lui Russell nu va avea acum nevoie să i se spună ce atitudine adoptă acesta faţă de Aristotel. Este numit „Stagiritul” şi e tratat cu grija şi onorurile cuvenite unui adversar de o putere pe care doar Platon ar putea-o depăşi. Metafizica lui primeşte o interpretare ciudat de hegeliană. Se vorbeşte de „sufletul divin” sau de raţiune într-un limbaj care aminteşte mai mult de Bradley – o posibilă urmă a pasiunii de tinereţe a lui Russell – decât de interpreţii mai ortodocşi ai Evului Mediu şi ai epocii moderne, ale căror opere Russell le are probabil proaspăt, chiar dacă nu admirativ, în minte. *Etica nicomahică* îl îndeamnă la una dintre cele mai directe afirmări ale propriului crez din volum. O descrie ca pe o carte bătrânicioasă care „unui om cu simţire cât de cât adâncă nu-i poate fi decât antipatică”—: un sentiment poate neîmpărtăşit de majoritatea celor care studiază opera, dar cu siguranţă resimţit de mai mulţi decât cei care o recunosc. Această răbufnire, în conjuncţie cu simpatia caldă pentru Spinoza şi, într-o anumită măsură, pentru William James, îl îndepărtează de exponenţii mai reci ai raţionalismului din secolul XVIII-lea, cu care, de altfel, are atâtea în comun.

Discuţia despre *Etica* lui Aristotel îl aduce la un excurs asupra eticii în general. Oferă trei criterii generale după care filozofiile morale pot fi evaluate: (1) coerenţa logică internă, pe care opera lui Aristotel o satisface în totalitate; (2) coerenţa cu alte concepţii ale filozofului, de exemplu cele metafizice – Aristotel trece şi acest test; (3) acceptabilitatea pentru cititorul critic sau pentru sentimentele prevalente în societatea sau grupul acestuia. în calitate de moralist, Aristotel pică lamentabil acest test humean. Pe parcursul examinării doctrinelor etice aristotelice, Russell aplică ceea ce se dovedeşte a fi metoda lui critică cea mai caracteristică. Găsim o trecere în revistă a câtorva puncte-cheie intersectate cu o scurtă discuţie a punctelor de interes, o critică a

acestora în termeni cu totul moderni, înconjurată de comentarii impresioniste cu grade diferite de claritate, relevanţă şi sugestivitate. Se ajunge apoi la o concluzie precisă, limpede, uşor ironică, în stilul lui Voltaire: *Etica* este declarată a fi o compilaţie insipidă şi deci „e lipsită de însemnătate intrinsecă”— — nu există loc în sistemul lui Aristotel pentru, de pildă, un studiu serios al emoţiilor puternice sau „al celor posedaţi de un zeu sau de un diavol”.

Contribuţiile lui Aristotel la analiza activităţii mentale, cum ar fi studiul său original şi foarte important despre dispoziţiile intelectuale, emoţionale şi „practice”, sunt trecute nejustificat cu vederea. în schimb, găsim un excurs amuzant asupra cametei. Aristotel şi Biserica o condamnă pentru că vorbesc în numele proprietarilor de pământ – filozofii moderni nu manifestă o animozitate asemănătoare, întrucât veniturile lor „provin din investiţii de-ale universităţilor”—.

Fireşte, logica lui Aristotel scoate la iveală cele mai combative instincte ale autorului. Russell dă câteva exemple bune pentru deficienţele ei cele mai notorii, dar, aşa cum se întâmplă adesea, o comparaţie valoroasă cu, de exemplu, ideile lui Kant despre propoziţiile analitice este prea condensată pentru a putea fi înţeleasă de cititorul profan. Pe măsură ce prezentarea continuă, tonul devine mai dur. Logica lui Aristotel este prezentată drept un dezastru pur. Concepţiile sale despre substanţă şi esenţă sunt confuzii verbale care au indus gândirea umană în eroare vreme de două mii de ani. Logica sa este întru totul falsă, în afara analizei silogismului şi altor chestiuni triviale.

Teleologia este denunţată ca fiind un concept depăşit de mult de teoria fizică modernă, dar nu se oferă nici un argument formal împotriva ei. De vreme ce respingerea teleologiei este centrală întregii gândiri a lui Russell, iar cele mai grăitoare argumente împotriva ei, invocate în trecut de el însuşi şi de mulţi alţii, îi sunt cu siguranţă excesiv de familiare, această omisiune este un defect regretabil al cărţii. Ţesătura gândirii, aici ca şi în alte părţi, devine deodată dezlânată şi sinuoasă, şi încep să se ivească, aparent aleatoriu, epigrame despre filozofie în general, poate nu mai puţin bine-venite în mijlocul unor studii istorice relativ aride. Astfel, în însuşi, Russell şi-ar fi conturat argumentele precise împotriva doctrinelor centrale ale tomismului. Sau, dacă nu, să încerce, aşa cum promisese, să redea o imagine a climatului intelectual în care se găsea un cercetător al filozofiei în secolul al XIII- lea, accentuând diferenţele cele mai semnificative şi interesante dintre acest climat şi cel din vremea noastră, să zicem. Nu face nimic din toate acestea şi preferă să îl urmeze pe Gibbon.

Ca şi Gibbon, desfiinţează Bizanţul (care nu avea o cultură de tip literar), susţine că nu a dat lumii nimic, cu excepţia unui stil de artă şi a codului lui lustinian. însă, de bine, de rău, acesta a creat o civilizaţie est-europeană, atât spirituală, cât şi materială, al cărei

impact (influenţa istorică, aşa cum ni se spune, este criteriul de selecţie) îl simţim cât se poate de puternic astăzi, în forma ei rusă. Nu se suflă o vorbă în acest sens. în schimb, în miezul diverselor obscurităţi istorico-teologice, ieşim brusc la lumină din codrul medieval cu un pasaj lămuritor despre principiul individuaţiei. Ocazia o oferă filozofia lui Duns Scot, dar discuţia este interesantă în sine. Pe de altă parte, William Ockham, sub pretextul că a fost modernizat de alţii, el fiind de fapt un peripatetician destul de ortodox, nu primeşte atenţia cuvenită ca strămoş direct al nominalismului modern; de altfel, nici Sextus Empiricus. în fond, nominalismul este astăzi chestiunea cea mai vie dintre toate doctrinele medievale, şi nimeni nu are o responsabilitate directă mai mare pentru asta decât Russell însuşi; cu toate acestea, nu prea aduce omagii celui mai curajos dintre susţinătorii timpurii ai doctrinei.

Ascensiunea Renaşterii abia dacă este „explicată”. Izbucneşte brusc, ca un mare şuvoi de lumină, cam cum ar fi văzut-o Macaulay, începutul unei victorii inevitabile a forţelor luminii asupra forţelor întunericului. Contextul istoric nu este prea atent sau limpede selecţionat, şi nici nu depune prea mari eforturi pentru a îi reconstitui dezvoltarea intelectuală. Singura temă constant reiterată este continua suprimare a opiniei libere şi pedepsirea gânditorilor pentru periclitarea ortodoxiei sau a unei poziţii de interes (cu analogii moderne şi foarte relevante în Statele Unite), începutul şi sfârşitul acestei faze, cu alte cuvinte, Quattrocento, este întâmpinat cu un entuziasm direct proporţional cu uşurarea resimţită după efortul de a încerca să facă dreptate neinteligibilului şi respingătorului Ev Mediu.

Găsim o expunere interesantă şi foarte vie a concepţiilor lui Machiavelli, a cărui atitudine faţă de Cesare Borgia primeşte însă ceea ce pare a fi o interpretare ciudat de înşelătoare. Accentul pus de Machiavelli pe nevoia de unificare şi organizare politică în sine – aspect în care îi precedă pe, de exemplu, Hegel, Lassalle, Marx, Lenin etc. — nu primeşte atenţia cuvenită. Pentru o istorie a filozofiei, se depune poate prea puţin efort în scopul unei reconstituiri a complicatei ţesături de influenţe. Pe de altă parte, există un mare avantaj compensatoriu, şi anume absenţa atribuirilor anacronice cu care scriitorii moderni îşi incită şi induc uneori în eroare cititorul; şi, aşa cum Platon nu este din fericire nicăieri descris ca fiind un filozof politic „organic”, la fel, filozofii Renaşterii şi ai perioadelor ulterioare, deşi forţaţi să răspundă unor întrebări moderne şi trataţi cu critici moderne, nu sunt făcuţi să vorbească în termeni cvasimoderni sau să anticipeze, în vreo manieră fericită şi surprinzătoare, gândirea victoriană.

Analiza generală pe care Russell o face secolului al XVII-lea este valoroasă cu privire la schimbarea temperamentului intelectual, tocmai pentru că aceasta nu este exagerată. Astfel, rămăşiţele medievale din Kepler şi contemporanii săi sunt

recunoscute şi luate în seamă. Există referinţe în trecere la enormele schimbări din fizica newtoniană operate recent de mecanica cuantică şi teoria relativităţii, de exemplu cu privire la concepţia timpului şi a spaţiului. Asta nu face decât să-l tachineze pe cititorul care s-ar aştepta de la autori cu o gândire ştiinţifică (şi inteligibili) ca Russell să explice tocmai astfel de dezvoltări, atât de înşelător interpretate de savanţii sau filozofii populari cu interese metafizice sau teologice. Dar nimic nu este discutat pe larg – în mod bizar, s-ar zice că autorului i se taie răsuflarea. Remarcile lui par să devină din ce în ce mai scurte pe măsură ce devin mai interesante. Pe una dintre cele mai lapidare o găsim în răspunsul la teza lui E.A. Burtt că savanţii secolului al XVII-lea nutreau idei la fel de fanteziste şi de pline de prejudecăţi ca acelea din Evul Mediu, doar că s-a întâmplat ca ele să fie mai rodnice ca ipoteze – o chestiune de noroc, ca să spunem aşa, nu de intuiţie mai bună. Ideea lui Russell este că diferenţa dintre ştiinţă şi dogmatism constă doar în faptul că ştiinţa este prezumtivă şi se mulţumeşte să asculte de teste empirice, şi nu în originea ideilor ei: că o ipoteză iniţială poate apărea într-un mod oricât de ciudat sau iraţional; importanţa ei stă în capacitatea de a lega experienţe, oricât de bizare s-ar dovedi a fi originile ei psihologice.

Găsim o analiză interesantă şi bogată a lui Hobbes, care este criticat pentru că a neglijat lupta dintre clasele economice, precum şi pentru nevoia de siguranţă internaţională (şi nu doar naţională). Cât despre filozofii raţionalişti, aceştia sunt trataţi cu mai multă simpatie şi înţelegere decât empiriştii, poate pentru că Russell, deşi acceptă premisele acestora din urmă, este, în ceea ce priveşte propriile procese intelectuale, mai apropiat de arhitectura formală a sistemelor lui Descartes şi Leibniz decât de descrierea introspectivă detaşată a unui Locke sau Berkeley. îl admiră pe Spinoza şi afişează un profund respect pentru concepţiile sale etice, pe care, oricât de curios ar părea, le consideră lipsite de pasiune. Spinoza se află în rândul martirilor şi minorităţilor – un om bun, spune Russell emoţionat, şi de aceea acuzat de imoralitate. Expunerea sistemului acestuia, deşi este foarte puţin probabil să-i satisfacă pe spinozişti, este o încercare scrupuloasă şi câteodată înduioşătoare de a reconstrui viziunea despre om şi univers a raţionalismului în forma lui cea mai pură şi mai bună.

Russell este probabil cea mai mare autoritate în viaţă în ceea ce îl priveşte pe Leibniz, şi deci e păcat, din punctul de vedere al cititorului de rând cu înclinaţii metafizice, că el dedică atât de puţin spaţiu discuţiei argumentului ontologic – pe care îl consideră cel mai bine exprimat de Leibniz, şi pe a cărui respingere este bazat întregul empirism antimetafizic modern; nici analiza argumentului proiectului nu este întru totul adecvată. Studiul despre Locke, ale cărui grad şi zonă de influenţă sunt

recunoscute, este la fel de întins, dar oarecum neconcludent. Secţiunea dedicată doctrinelor politice ale lui Locke este de departe cea mai bună.

Concepţiile lui Berkeley, în mod curios, nu sunt descrise prea clar. Şi aici, diferitele teorii ale lui Russell îşi fac apariţii prea scurte pentru a fi profitabile. Cel care studiază filozofia modernă va recunoaşte argumente în favoarea realismului, monismului neutru, o analiză non-fenomenalistă a entităţilor fizicii, *universalii! in rebus* etc., dar ele sunt mult prea condensate ca să fie inteligibile pentru cititorul profan, şi prea subţire schiţate pentru filozoful de profesie. Russell aplaudă respingerea berkeleyană a „materiei”, dar argumentul iluziei (de pildă, senzaţii diferite de cald şi rece la cele două mâini în apa de aceeaşi temperatură) este descris ca neconvingător. Apa poate fi mai rece decât mâna mea stângă şi mai caldă decât cea dreaptă, dar asta nu dovedeşte că nu are în sine astfel de calităţi (argumentul, dacă înţeleg, este că Berkeley face aceeaşi greşeală ca Platon, care nu vedea cum o lungime dată ar putea fi în acelaşi timp o jumătate şi un dublu). E posibil ca argumentul lui Russell să fie, în sine, valid; forţa argumentului iluziei, odată acesta formulat, merită însă o discuţie mai elaborată şi aprofundată. Aici însă este lăsat neconcludent în aer.

Nominalismul lui Berkeley e sortit eşecului, consideră autorul, întrucât până şi folosirea de simboluri presupune universalii „reale” într-un anumit sens, de exemplu, un semn pe hârtie îşi îndeplineşte funcţia de simbol numai în măsura în care este o ocurenţă a unui tip (deşi Russell nu foloseşte el însuşi această terminologie). Aceasta este o versiune a unei concepţii pe care Russell a susţinut-o mult timp şi la care s-a întors în scrierile recente, concepţie ce pare întemeiată pe o idee care apare la Platon – că a fi conştient de asemănările sensibile este, chiar şi la cel mai primitiv nivel, un act nu doar de pură sensibilitate, ci şi de cunoaştere, deci de comparaţie care implică o clasificare conştientă a particularelor sub universalii ce nu pot fi deci reduse, la rândul lor, la asemănări particulare sensibile fără o regresie vicioasă. Aceasta îmi pare o analiză scolastică şi psihologic falacioasă a felului în care are loc recunoaşterea asemănărilor, o curioasă supravieţuire a unui raţionament *a priori* cu privire la chestiuni de fapt. Dar nu este aici locul pentru a- mi susţine acest punct de vedere. în orice caz, Russell ar fi putut foarte bine să taie din balastul filozofic al lucrării pentru a-şi dezvolta ideile originale asupra acestei chestiuni cruciale. Cât despre fenomenalism, este respins ca fiind „bizar”. Prea puţin se spune despre problema obiectelor materiale în lipsa observatorilor, şi ajungem la ceva ca o teorie implicită şi neargumentată a unor *sensibilia* (sau *sensa)* care nu sunt percepute. Există câteva remarci interesante şi foarte actuale despre confuzia dintte propoziţii empirice şi logice la Berkeley, deşi nu este întru totul clar dacă nu cumva aceasta

este o confuzie pe care şi Russell însuşi o comite.

Hume, măcar în virtutea importanţei lui cardinale în geneza ideilor autorului, ar fi meritat un tratament mai puţin repezit. Russell adoptă o viziune care îmi pare mult prea pesimistă cu privire la scepticismul lui Hume, ca incompatibil cu afirmarea raţionalităţii inducţiei. Pe de altă parte, nu face nici un efort să lămurească înţelesul humean al termenilor „raţional” şi „iraţional". Dat fiind că discipolii cei mai înzestraţi ai lui Russell, de pildă Ramsey şi Nicod, au întreprins studii originale valoroase tocmai asupra acestei teme, este ciudat să nu găsim nici o referinţă la docuina contemporană cu privire la subiect. Poate că o istorie a filozofiei nu este locul pentru o analiză elaborată a unei teorii a inducţiei, humeană sau nu, dar este cu siguranţă înşelător să sugerezi că scepticismul lui Hume face din inducţia ştiinţifică ceva total iraţional – cu implicaţia că Russell crede că există un sens recunoscut al termenului „raţional” în care inducţia ar fi raţională, iar ideile lui Hume ar conduce la concluzia opusă greşită; această implicaţie pare să se bazeze pe ideea (pentru care nu se oferă însă vreun temei) că, dacă definim „raţional” în termenii unor concepte în esenţă humeene precum „regularitate” sau „fiabilitate”, aşa cum au încercat unii empirişti de mai târziu să o facă, atunci definiţia nu va satisface cerinţele pentru inducţie. „Statutul” inducţiei, al inferenţei raţionale etc. ar putea avea într-adevăr mare nevoie de clarificare, dar întreaga contribuţie a lui Russell la filozofie ar fi grav subminată dacă, aşa cum implică aici, concepţiile despre inducţie ale lui Nicod sau Ramsey sunt în principiu vicioase. O altă lacună în discuţia lui despre Hume este omiterea conceptului de memorie al acestuia, de altfel o sursă fertilă de inspiraţie pentru propria operă a autorului. Această lipsă abia dacă e compensată prin demascarea, oportună şi foarte lăudabilă, a manierei ilicite prin care Hume, după ce a expulzat cauzalitatea şi necesitatea din lumea exterioară, pare să le reintroducă în expunerea pe care o face psihologiei.

Kant este tratat în mai mare detaliu, şi Russell foloseşte din nou metoda lui preferată, şi oarecum napoleoniană, de a-şi concentra tirul pe locul unde i se pare că inamicul e cel mai puternic, lăsând tot restul să se prăbuşească şi să dispară de la sine. în acest caz, doctrinele spaţiului şi timpului sunt alese ca ţintă principală, şi, după ce critică lipsa unei explicaţii kantiene adecvate care să dea seamă de ordinea ori caracteristicile precise în timp şi spaţiu ale obiectelor materiale individuale (întrebare pe care Kant ar fi considerat-o poate ca fiind de ordin metafizic, aşadar, într-un anumit sens, ilegitimă), Russell pare să presupună că, în sistemul lui Kant, spaţiul şi timpul trebuie să fie ori subiective, adică date empiric într-un anumit sens, ori, dacă nu, că trebuie să derive într-un fel din lucrurile în sine sau să aparţină de ele. Această presupoziţie nu este atât o respingere, cât o ignorare a doctrinei centrale a *Criticii raţiunii pure,* conform căreia obiectele materiale

(în spaţiu şi timp) nu sunt nici lucruri în sine (ceea ce, conform lui Russell, înseamnă un transcendentalism metafizic de tip neoplatonic), dar nici un set de (sau de construcţii logice din) date senzoriale, în orice caz nu în sensul fenomenálist obişnuit.

Cum ar trebui mai exact descrise „categoriile intelectului” sau „formele intuiţiei” „presupuse de” obiecte este ceva notoriu de obscur, şi nici argumentul Primei Analogii (de care Russell nu vorbeşte) nu ajută la a clarifica lucrurile; dar nici un kantian, oricât de neatins ar fi de vreo brumă de realism, nu ar putea să nu observe că presupoziţia, nedovedită şi nediscutată, pe care se bazează critica lui Russell este aceea că singurele alternative la fenomenalismul berkeleyan sau la „verificaţionism” (oricât de „slab” ca formă) sunt ori un soi de realism direct (ca la Reid), ori o teorie care presupune posibilitatea cunoaşterii lucrurilor în sine, ca la Leibniz sau Wolff – adică exact în sensul în care Kant credea că respinsese toate cele trei posibilităţi.

Cu siguranţă, Kant nici nu inferă inductiv entităţile, de pildă ale fizicii, nici nu le „construieşte logic”, nici nu le cunoaşte sensibil şi imediat, pe ele sau pe părţile lor, ci pretinde că le „presupune” sau le „deduce” naturile; aceasta poate că este o pretenţie confuză sau fără sens, dar ea rămâne aici neinfirmată. Căci „deducţia transcendentală” – indiferent de ce tip de proces ori sistem de relaţii logice ar fi ea – nu este o deducţie formală din definiţii, cu ajutorul unor „reguli de sintaxă logică”, nici nu este inductivă, nici o inspectare directă cu un caracter empiric sau „non- senzorial”, pe care i-l atribuie, de exemplu, fenomenologii moderni (a căror existenţă Russell o ignoră, în ciuda influenţei lui Meinong); ci este, poate, o încercare de a inventa sau formula o nouă tehnică filozofică. în orice caz, efortul lui Kant de a descrie o astfel de cvasiimplicaţie non-deductivă reprezintă un efort intelectual prodigios şi foarte departe de a fi steril, care nu e apreciat cum se cuvine. Istoria judecăţii sintetice *a priori* şi a criticilor acesteia este, în fond, în mare parte istoria teoriei cunoaşterii în secolul al XIX-lea şi, în mai mică măsură, şi astăzi; iar opera originală a lui Russell a fost unul dintre principalii factori care au slăbit din puterea extraordinară a acestui concept asupra filozofiei occidentale modeme. Este prin urmare regretabil că nu a profitat de ocazie şi nu şi-a propus serios să limpezească mintea cititorilor cu privire la această chestiune crucială şi obsesivă.

Restul argumentelor antikantiene se sprijină pe un teren mai ferm. Russell neagă că spaţiul gol este imaginabil în principiu; el semnalează că noţiunea de părţi ale spaţiului nu are sens în afara unui concept de spaţiu absolut, concept de nesusţinut din motivele deja cunoscute; şi, astfel, atinge fără să dezvolte multe teme importante şi interesante, lăsate într-un suspans nedefinit. Nu este apreciată la justa ei valoare nici teoria etică originală a lui Kant, care a întrerupt ascendentul concepţiilor greceşti şi a cărei influenţă a fost cu siguranţă foarte profundă şi trainică. Cât

despre estetică, ea nu face nicicând parte din sfera de interese a lui Russell. Este puţin probabil ca vreun cititor să fie trezit din somnul dogmatic presau post-kantian după lectura acestor pagini dezlânate şi neconcludente.

Secţiunile dedicate Iluminismului francez din secolul al XVIII-lea, cu o scurtă notă despre Helvétius, Condorcet etc., dau doar o idee palidă despre acest grup remarcabil de scriitori, cu care Russell are atâtea în comun. Doctrinele lor (spre deosebire de cea a lui Rousseau) formează temelia liberalismului european; au avut cu siguranţă o influenţă cel puţin la fel de mare asupra gândirii şi evenimentelor ulterioare ca aceea a lui Byron, căruia îi este dedicat un capitol elegant şi interesant. Nici utopiştii francezi – Saint-Simon, Fourier şi şcolile acestora – nu sunt comemoraţi, deşi noţiuni precum planificarea socială şi economică, tehnocraţia, interpretarea economică a istoriei, negarea drepturilor naturale şi a libertăţilor individuale etc. li se datorează mai degrabă lor decât lui Godwin sau utilitariştilor. Dacă influenţa este criteriul de selecţie, şi nu meritul intelectual intrinsec, cu siguranţă se poate spune că Fourier, la altarul căruia îngenuncheau reformatorii sociali americani şi ruşi, a fost cel puţin la fel de influent ca figurile medievale minore care sunt presărate pe parcursul secţiunii de mijloc a marelui studiu.

în analiza ultimei părţi a secolului al XlX-lea, Russell dovedeşte imaginaţie şi lipsă de pedanterie prin decizia de a vorbi despre Schopenhauer, Nietzsche şi Marx, mai degrabă decât despre un Lotze, Sigwart ori Renouvier (ori despre idealiştii britanici), întrucât interesul intrinsec al primilor, originalitatea şi influenţa doctrinelor lor au fost clar mai mari decât cele ale filozofilor academici ai perioadei. Cu toate acestea, dacă Byron şi Nietzsche sunt consideraţi demni de a fi incluşi – întrucât impactul violent al romantismului nu trebuie trecut cu vederea –, oare nu acelaşi lucru (dacă nu mai mult) se poate spune la fel de îndreptăţit şi despre Burke, Tolstoi sau Freud? Orice studiu istoric care nu pretinde să fie exhaustiv trebuie, într- o anumită măsură, să comporte un grad mai mare sau mai mic de selecţie şi condensare arbitrară, dar, deşi asta trebuie să rămână în final o chestiune de judecată personală, alegerile lui Russell par uneori aproape prea uşuratice, chiar şi atunci când sunt extrem de interesante.

Cât despre personalităţile specifice, studiile despre Bentham şi Marx sunt remarcabil de vii, şi, deşi Russell lasă expunerea concepţiilor lor în seama unor cărţi de istoria ideilor mai academice (cât şi în seama propriei *Freedom and Organization—,* unde face o analiză magistrală a subiectului), oferă în schimb generalizările agere şi ingenioase şi aforismele ironice al căror cel mai mare maestru în viaţă este. Studiul despre Nietzsche şi concepţia acestuia asupra vieţii (pe care Russell o găseşte neatrăgătoare) este un eseu remarcabil. Atacul la adresa lui Bergson, care pare să derive aproape întru totul (aşa cum el însuşi

o afirmă) din articolul său mai vechi despre acest subiect (din *Monist,* 1912)®, este o splendidă paradă a virtuozităţii polemice a autorului, în cea mai bună formă. Totuşi, deşi eseul a dat poate o nobilă lovitură de partea raţiunii în 1912, şi probabil a împiedicat în mare măsură răspândirea unui discurs specios, omiterea operei târzii a lui Bergson, de pildă *Cele două surse ale moralei şi religiei —,* viciază aici discuţia despre concepţiile etice ale acestuia; nu există nici vreo încercare de contextualizare istorică sau de explicare a cauzelor influenţei, la un moment dat imensă, a lui Bergson (de care s-a ocupat atât de bine Julien Benda în eseul său letal, *Sur le succès du Bergsonisme—).*

William James se bucură, fireşte, de un tratament mai favorabil. „Empirismul

radical”— este în genere apreciat, deşi se dan motive pentru a respinge (1) doctrina că „experienţa” este inseparabilă de „chestia” din care este făcut totul, sau identică cu ea; (2) interpretarea pragmatistă a ceea ce înseamnă să crezi propoziţii ale eticii sau religiei – interpretare respinsă drept un înlocuitor de „psihologism”, nesatisfăcător ca analiză a noţiunilor în cauză, de pildă inadecvat ca analiză a ceea ce, în mod normal, vor să transmită cei care folosesc termenii etici sau religioşi; şi (3) definiţia pragmatistă a adevărului, condamnată pentru că ar implica o regresie vicioasă la infinit, din moment ce (dacă am înţeles bine argumentul lui Russell), dacă „X este adevărat” este echivalent cu „Credinţa în X este un bine (pentru mine)”, asta va fi valabil doar dacă credinţa mea că X este un bine (pentru mine) este corectă, adică adevărată.

Poziţia dr. Dewey este descrisă cu curtoazie şi bună-credinţă, deşi poate că doctrina instrumentalismului nu are parte de un tratament întru totul corect. Doctrinele târzii ale lui Russell şi cele ale urmaşilor săi din domeniul filozofiei propriu-zise (deci al pozitivismului logic), al „semanticii” şi al logicii matematice sunt inadecvat tratate – cititorul cărţii nu ar putea sub nici o formă afla de aici cât de mare a fost rolul jucat de Russell însuşi în descoperirea şi diseminarea acestor idei noi şi revoluţionare, nici impactul profund pe care discipolii săi (modificându-i sau atacându-i doctrinele tocmai cu armele pe care el le-a dat, printre primii, în forma lor modernă) l-au avut, şi continuă să-l aibă, în multe domenii ale cunoaşterii din afara filozofiei tehnice.

Ca să rezum această recenzie deja prea lungă: lucrarea are merite excepţionale; este pe de-a-ntregul scrisă în frumosul stil limpede al cărui mare maestru este Russell; expunerea şi argumentul nu sunt numai de o claritate clasică, ci şi de o onestitate scrupuloasă pe tot parcursul cărţii. Uneori, probleme importante sunt omise sau doar menţionate în treacăt, dar niciodată nu sunt încâlcite sau înceţoşate, niciodată nu li să dă o aparentă soluţie pe care autorul şi cititorul deopotrivă să nu o simtă ca fiind un răspuns veritabil. Părtinirea autorului este recunoscută făţiş şi derivă dintr-un raţionalism liberal, o credinţă în abilitatea intelectului de a dezlega toate problemele teoretice şi a compromisului raţional de a rezolva toate dificultăţile practice în măsura în care este omeneşte posibil, o viziune pe care Russell a susţinut-o – şi pentru care realmente a luptat — toată viaţa.

Russell manifestă o oroare mai profundă pentru obscurantism şi tiranie (în special cea exercitată de clerici şi instituţiile clericale) decât pentru orice altă atitudine omenească, şi cartea lui tinde, printre altele, să sublinieze cât de rare au fost intervalele lucide în care raţiunii i s-a permis să funcţioneze liber, cât de rodnică este şi cât de benefice se pot dovedi faptele ei când este descătuşată. Propriile realizări intelectuale ale lui Russell sunt îndeajuns de remarcabile încât viitorii istorici ai gândirii să

Răspuns lui Robert Kocis

înceapă, la timpul cuvenit, să aplice gândirii şi personalităţii sale toate canoanele erudiţiei istorice şi filozofice la care au fost supuşi cei mai eminenţi dintre predecesorii săi. Această carte este o sursă bogată de mărturii despre atitudinile lui faţă de ideile filozofice ale altora – în asta, precum şi în lumina clară şi în stimulul intelectual neobosit pe care îl poate obţine astfel cititorul de rând, constau valoarea şi interesul ei.

Politicul Stuciies 31, nr. 3 (septembrie 1983),

Răspuns lui Robert Kocis

Impresia mea, dobândită mai cu seamă din lectura ultimelor pagini ale articolului lui Robert Kocis—, este că, deşi el este în general de acord cu ceea ce crede că încerc să spun, consideră că argumentul meu este afectat de greşeli grave şi de un anumit grad de incoerenţă; după el, aceste neajunsuri pot fi totuşi remediate fără a sacrifica miezul a ceea ce socoteşte ca fiind tezele mele principale (şi durabile); şi asta este ce-şi propune să demonstreze. Nu mă îndoiesc că încearcă această operaţiune de salvare cu bună-credinţă şi că mi-a citit scrierile cu multă grijă şi cu cea mai binevoitoare atenţie. Cu atât mai surprinzător este, prin urmare, că a înţeles şi interpretat greşit o mare parte din ceea ce gândesc. S-ar putea ca aceasta să se datoreze propriului meu eşec de a-mi expune suficient de clar părerile; însă Kocis le înţelege atât de radical greşit pe unele dintre ele, încât îi mulţumesc editorului pentru invitaţia de a comenta problemele ridicate de criticul meu. Căci, dacă el a fost atât de grav indus în eroare, poate că la fel au fost şi alţii. Nu doresc să abuzez de răbdarea cititorului; aşadar, mă voi limita la punctele esenţiale.

Să le luăm în ordinea lui Kocis. Crede că sunt influenţat de două doctrine incompatibile – universalismul moral al lui Kant şi pluralismul social şi istoric al lui Herder. într-adevăr, am fost influenţat profund de unele dintre doctrinele acestor gânditori, dar nu văd nimic incompatibil între ideile precise pe care le-am preluat de la fiecare. Lui Herder îi datorez noţiunea că scopurile supreme ale oamenilor variază şi că întrebările care au frământat omenirea pot primi mai mult de un singur răspuns valid. Asta m-a făcut să cred că ideea că ar exista doar un singur răspuns adevărat pentru fiecare întrebare veritabilă – şi că deci cei care deţin acest adevăr sunt astfel îndrituiţi să controleze vieţile celor care nu îl deţin – a rezultat ocazional în tentative de justificare a despotismului moral şi politic. Kocis spune că eu cred că romantismul, existenţialismul şi „o mare parte din empirism" ar susţine propoziţia că există un singur răspuns la problemele oamenilor şi societăţilor.— Nu ştiu ce să zic despre „o mare parte din empirism", dar am făcut tot posibilul să arăt că în ceea ce priveşte romantismul (şi urmaşul său, existenţialismul) chiar contrariul este adevărat: ele conduc tocmai la opusul monismului, adică la un pluralism care se dovedeşte uneori extrem de irationalist.

1 »

Cât despre Kant, sunt întru totul de acord cu ideea lui că abilitatea de a alege (ceea ce Kocis numeşte „agenţă şi creativitate"—) aparţine oamenilor ca atare. Kocis vorbeşte de concepţia mea cu privire la o „esenţă eternă şi universală a umanităţii"— – dacă prin asta se referă doar la o trăsătură precisă – în cazul nostru, capacitatea de a alege –, ea chiar mi se pare o *sine qua non* pentru o fiinţă umană complet dezvoltată, iar

doctrina lui Kant privitoare la libertatea voinţei se leagă într-adevăr în mod direct de această concepţie. Tocmai am folosit termenul „complet dezvoltat”; dar Kocis crede că aş confunda teleologia cu ceea ce el numeşte „dezvoltarism”—. Pe tot parcursul articolului, mă acuză că aş ignora capacitatea oamenilor de a se dezvolta (ba chiar realizarea ei) şi îşi alătură vocea lui R.D. Cumming—; la fel, că aş vrea să amestec romantismul cu raţionalismul—. Nu ştiu de ce îmi atribuie aceste defecte. Mă îndoiesc că există vreun gânditor sănătos la cap care să fi negat vreodată posibilitatea dezvoltării omului, fie a creşterii indivizilor până la maturitate, fie a societăţilor, de la barbarie la civilizaţie. Din câte ştiu, nu există nimic în scrierile mele care să sugereze că nu aş crede în această posibilitate, nici măcar pe departe. Kocis are, desigur, perfectă dreptate când presupune că, dacă dezvoltarea este interpretată ca o mişcare inexorabilă către un scop unic şi universal (idee pe care o atribuie, în mod corect, lui Hegel), atunci, într- adevăr, nu cred asta, aşa cum nici Herder nu o credea, cel puţin nu în anii lui de tinereţe (doctrinele lui de mai târziu sunt oarecum ambivalenţe asupra acestui aspect). Nici nu susţin, desigur, că romantismul şi raţionalismul ar fi combinabile; şi nici nu cunosc vreun raţionalist, vreun romantic sau vreo persoană care să fi crezut aşa ceva. S-ar putea ca Mill să aibă o tendinţă către ambele poziţii, dar asta este altă discuţie.

Chiar mai surprinzător, aflu că aş crede că toţi oamenii trebuie să fie şi vulpi, şi arici.— Comparaţia cu arici şi vulpi, pe care am folosit-o în încercarea mea de a explica teoria lui Tolstoi despre istorie, nu are nici o pretenţie de a fi o categorisire psihologică sau metafizică profundă a oamenilor, şi cu atât mai puţin o dihotomie. Nu mi-o retrag – mi s-a părut utilă în discuţia despre Tolstoi, dar nu este mai mult decât o comparaţie şi nu am gândit-o ca pe o tipologie serioasă. Nu cred, desigur, nici că toţi oamenii ar fi ori vulpi, ori arici, şi că nu ar putea fi nici-nici sau şi-şi; trebuie să mărturisesc că toate aceste idei îmi par neaşteptate şi gratuite. Şi mai uimitoare este acuzaţia că „Incapacitatea de a aduce toate aceste forţe rivale la un soi de echilibru raţional reprezintă, pentru Berlin, o formă de ¡maturitate patologică”—. Tolstoi nu este un exemplu bun de imaturitate, fie ea şi „nepatologică”. Nici nu cred că „suntem sfâşiaţi” – probabil noi, cu toţii – „în conflictul interior dintre universalitate şi diversitate”—: unde am spus sau sugerat eu aşa ceva? Concepţia mea este foarte diferită: este ceea ce Kocis numeşte, în mod corect, „pluralism” – care trebuie diferenţiat cu grijă de relativism sau subiectivism.—

Kocis merge mai departe. Se întreabă: presupunând că pluralismul meu este valid – că toate scopurile au o valoare egală pentru toţi oamenii –, oare de ce ar fi atunci o problemă dacă unii oameni şi-ar impune preferinţele asupra altora?— Dar şi aici este vorba de o neînţelegere radicală. Multe scopuri au fost şi sunt urmărite de oameni şi societăţi diferite – multe, dar nu

nenumărate. S-ar putea ca ele să fie variate şi în schimbare, dar gama lor este finită: limitată de faptul că natura oamenilor implică posibilitatea (ba chiar necesitatea) comunicării. Fiecare om sau societate pune o valoare mai mare pe anumite scopuri ale vieţii decât pe scopurile celorlalţi; dar valoarea acestora din urmă trebuie să poată fi recunoscută chiar şi de cei mai înverşunaţi duşmani – la asta mă refer când spun că aceste scopuri sunt scopuri omeneşti obiective. Orice fiinţă umană poate, printr-un efort de imaginaţie suficient, să vadă cum ar putea ajunge astfel de scopuri (oricât de jos s-ar afla ele pe propria sa scară de valori) să fie urmărite de oameni din societăţi şi situaţii şi cu înclinaţii poate foarte diferite de ale sale, dar neîndoielnic umane – cu alte cuvinte, de creaturi cu care ar putea ajunge în principiu să comunice, fiinţe cu păreri pe care, *mutatis mutandis,* ar putea concepe să le aibă.

Poate că toate astea implică doar că oamenii urmează scopuri recognoscibil umane. Kocis spune că eu cred că omenirea este căutătoare de scopuri. într-adevăr- şi nu cer atât de multe: omul fără scopuri este un gând bizar; iar credinţa în dreptul de a-mi impune scopurile în faţa celor care nu-mi împărtăşesc părerile nu face parte din concepţia mea. Pluralismul este cel mai bun antidot la autoritarism şi patemalism, chiar şi considerând scopurile acestora ca fiind pe deplin raţionale: Kant este cel mai înverşunat susţinător al acestui drept universal la autocârmuire.

Kocis se reîntoarce mereu la pretinsa contradicţie, din gândirea mea, între Kant şi Herder.[322] Trebuie să repet că, în viziunea mea, nu există vreun conflict între concepţia kantiană că finalitatea este o caracteristică universal umană şi că urmărirea unor scopuri raţionale necesită libertatea de alegere, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, „tendinţa dualistă şi pluralistă”— a lui Herder, ce permite o varietate de planuri (sau scopuri) urmate de oameni – planuri propriu-zis umane, nu doar moduri de viaţă care să nu reclame „nici o trăsătură precisă”[311], aşa cum spune Kocis. Astfel de planuri şi scopuri, trebuie să repet, nu pot fi infinite la număr, date fiind limitările naturii omului, ci trebuie să fie recognoscibile ca scopuri omeneşti, în toată varietatea lor bogată, dar nu şi nesfârşită. Desigur, există anumite condiţii minime de îndeplinit pentru ca viaţa socială să fie măcar tolerabilă; însă odată îndeplinit acest minimum, există diverse direcţii în care societăţile îşi pot duce propriile moduri de viaţă, moduri care pot foarte bine să le fie specifice doar lor în timp şi în spaţiu.

Ajung acum la ceea ce Kocis priveşte pe bună dreptate ca fiind chiar acuzaţia fundamentală—, şi anume aceea că pentru mine „nu există motive raţionale pentru a prefera o valoare [...] alteia”—. Aceasta ar implica un anarhism sălbatic în care mărturisesc că nu mă pot recunoaşte. Este adevărat că am combătut ideea că trebuie să fie măcar principial posibil să concepem o stare de lucruri în care toate problemele omeneşti să-

şi găsească soluţia completă, adică idealul unei perfecţiuni umane totale şi universale. Cred că această noţiune este incoerentă, întrucât presupune posibilitatea unei armonii perfecte între valori care sunt, din câte pot să văd, principial incompatibile, şi care pot fi (în orice combinaţie) scopurile ultime ale anumitor indivizi sau societăţi. Dar este foarte departe de a spune că nu există motive raţionale pentru a prefera o valoare mai degrabă decât alta.

Sigur că se pot găsi *temeiuri* excelente (adică motive raţionale) – ca să luăm exemplul faimos al lui Hume – pentru a refuza să îndeplinesc o acţiune care ar distruge universul ca să-mi alin o durere la degetul mic. Aceste temeiuri s-ar baza deopotrivă pe cunoaştere empirică şi pe convingeri morale împărtăşite de marea majoritate a omenirii. Pot să dau temeiuri la fel de bune în numele cărora să refuz să iau viaţa cuiva ca să mi-o fac pe a mea mai uşoară, în numele cărora să aleg să-i înfrunt pe cei porniţi să-mi distrugă familia, prietenii, ţara, decât să alerg după siguranţa proprie ş.a.m.d.

în acest caz raţionalitatea înseamnă că alegerile mele nu sunt arbitrare şi imposibil de apărat raţional, ci pot fi explicate în termenii scării mele de valori – planul sau modul meu de viaţă, o întreagă perspectivă care nu poate fi altfel decât legată, în mare măsură, de a celor ce formează societatea, naţiunea, partidul, Biserica, clasa, specia de care aparţin. Cu siguranţă că, în termenii acestei întregi perspective, unele valori vor sta mai sus decât altele, astfel încât o valoare „inferioară” va fi lăsată deoparte de dragul uneia „superioare”; iar în cazuri de conflict serios, „învoielile” sau compromisurile pot constitui soluţii raţionale. Dar asta nu implică credinţa că nu se poate face o alegere raţională a scopurilor decât din cadrul unui singur proiect de viaţă, valabil pentru toţi.

Oamenii, pentru că sunt oameni, au îndeajuns de multe în comun din punct de vedere biologic, psihologic, social (oricum s-ar întâmpla asta) ca viaţa şi moralitatea socială să fie posibile. Dar asta nu implică, nici măcar ca ideal, necesitatea unei ierarhii unice şi universal valabile a scopurilor (cu diferenţele aferente de statut, drepturi, datorii, privilegii sau feluri de a trăi), ierarhie la care subscriu, mi se pare, moniştii etici sau politici veritabili.

Desigur, o libertate fundamentală a alegerii unor scopuri ca preferabile altora de către indivizi sau societăţi (în virtutea unor temeiuri care se bazează, la rândul lor, pe o concepţie fundamentală a naturii umane) este presupusă de pluralismul pe care îl apăr, la fel ca de orice doctrină care merită să fie numită etică (aşa cum crede şi Kocis). Dar, *pace* Kocis, aceasta este ceva foarte diferit şi nelegat de conceptul de „libertate negativă”—, care oricum apare în prelegerea mea doar cu privire la viaţa politică. Există libertăţi sociale şi politice, de orice tip, care să fie sacrificate, cel puţin într-o perioadă de criză, de dragul unor alte nevoi mai urgente, fie ele individuale ori colective – de pildă,

pentru a-i salva pe oameni de la omor, foamete, nedreptate sau degradare, sau pentru a preveni vreo altă frustrare dezastruoasă a nevoilor omeneşti fundamentale. Dar nimic din toate astea nu are vreo relevanţă pentru libertatea de alegere a agentului moral: exerciţiul liberului arbitru este, aşa cum credea Kant, fundamentul oricărei moralităţi. Confuzia dintre aceste sensuri înrudite – dar distincte – de „libertate” este fundamentală. Kocis îmi pare aici foarte neclar.

Continuă să fie plin de surprize. Spune că văd „în vechiul ideal de republică o alternativă viabilă la modernitate”, spre deosebire de Hegel, care nu a făcut aceeaşi greşeală.— Nu m-am declarat niciodată discipol al lui Hegel, dar în această privinţă nu pot decât să îi accept părerile. Cu siguranţă, alegerile sunt limitate de circumstanţele şi de mediul în care se găsesc oamenii – încercarea de a reveni la un ideal clasic este irealizabilă, absurdă chiar, din motivele excelent explicate de Herder. Suntem ceea ce suntem şi, deşi ne schimbăm şi ne dezvoltăm, omenirea nu este infinit maleabilă: o reîntoarcere în trecut este imposibilă, un ideal deopotrivă utopic şi fals; iar o politică ce condiţionează oamenii este, până la urmă, atât impracticabilă, cât şi imorală.

Criticul meu pare să dezaprobe „dezvoltarismul”— lui Vico sau Herder, dar de ce? De ce spune oare că în ochii mei „Este omenesc să te schimbi; dar nu putem *fi schimbaţi* şi să ne păstrăm umanitatea”— (sublinierea lui Kocis)? Cine oare a negat vreodată că oamenii pot fi schimbaţi de educaţie, de procesul civilizator, de atâtea cauze, credinţe, idealuri? Este adevărat că nu putem fi deopotrivă pe deplin condiţionaţi şi trataţi ca fiinţe libere; dar asta este foarte diferit de a spune că încetăm efectiv să fim oameni, chiar şi sub cea mai oribilă oprimare. într-adevăr, sunt foarte bizare cuvintele pe care Kocis mi le pune în gură, dar nu mă îndoiesc vreo clipă că el crede sincer că acestea sunt sentimentele mele şi că ceea ce vrea să facă este să stabilească adevărul despre părerile mele înainte de a le critica. Sunt sigur că este sincer când îmi atribuie credinţa în ceva static şi neschimbător ca parte din concepţia mea despre om; dacă într-adevăr aş crede ceva aşa de straniu, critica lui ar fi, desigur, justificată. Mai mult, susţine că aş confunda teleologia, despre care suntem de acord că poate duce la despotism, cu „regularităţile nomice de creştere şi schimbare”—. Nici măcar adepţii celor mai statice tipuri de monism din istoria gândirii – Platon, de exemplu – nu s-au făcut vinovaţi de o astfel de iluzie ciudată. De ce să mă acuze doar pe mine?

Kocis îi citează pe J. Chapman şi J.R. Pennock— ca fiind alţi critici ai mei, dar nimic din ceea ce citează din aceştia nu conţine păreri pe care le-aş disputa vreodată. Din nou, nu pot decât să zic că sunt interpretat ciudat de greşit. Una dintre credinţele mele cele mai adânci este că o cauză a schimbărilor continue din istoria omenirii este faptul că tocmai împlinirea (sau împlinirea parţială)

a unei aspiraţii umane este ceea ce-l transformă pe aspirant şi naşte, în timp, noi nevoi, scopuri, perspective *ex hypothesi* imprevizibile; şi că acest fapt este o obiecţie principală la ideea că ar fi posibil să descoperim legi riguroase pentru schimbarea socială şi pentru corolarul ei, un determinism cauzal cognoscibil. într-adevăr, situaţiile noi create tocmai de împlinirea idealurilor originale ale oamenilor (sau de frustrarea

acestor idealuri) şi noile perspective care răsar de aici resping doctrina unui scop unic, final, nealterabil şi universal al omenirii — iar dacă asta duce la empirism şi liberalism (ca să folosesc cuvintele lui Kocis), aşa să fie; este, într-adevăr, unul dintre cele mai puternice argumente pentru un astfel de liberalism şi pentru a recurge la o evaluare prudentă a experienţei cotidiene. Mi se pare că, în definitiv, tot ce putem cunoaşte este ceea ce anumiţi oameni speră şi ce îi înfricoşează, ce iubesc şi urăsc, cer şi resping – şi nu pentru ce vor trăi într-o bună zi, ei sau urmaşii lor, sau ce îşi vor dori să evite. Tocmai această credinţă într-un viitor deschis se întemeiază pe o anticipare a schimbării, şi, într-adevăr, a dezvoltării, deşi nu neapărat într-o direcţie întru totul predictibilă; să fiu acuzat că ignor această schimbare mi se pare foarte straniu.

Este relativ mai puţin important — dar la fel de greşit – să susţii că aş crede că ceea ce Charles Taylor şi cu mine am numit „expresivismul" lui Herder (termen mai puţin înşelător decât „expresionism", pe care îl foloseam anterior) duce la monism. Orice va fi crezut Hegel, fragmentul citat— spune exact opusul a ceea ce înţelege Kocis. „Realizarea de sine [...1 pentru care toate creaturile [...] trăiesc" nu este o luptă pentru un scop universal unic: se pune constant accentul pe bogata varietate de forme de viaţă şi scopuri pe care Herder, după mine pe bună dreptate, a proslăvit-o într-un mod atât de elocvent. Foarte departe de a avea o „neîncredere profundă"— în pluralismul şi expresivismul lui Herder, îl accept întru totul; sunt însă realmente nedumerit nu atât de repetarea afirmaţiei că nu există – după mine – vreun mijloc de „a ierarhiza valorile (şi modurile de viaţă) în ordinea importanţei"—, afirmaţie pe care deja am discutat-o, cât de ideea, care nu îmi este atribuită mie, că „un dezvoltarism non-teleologic [...] e totuna cu pretenţia că, întrucât creştem aşa cum creştem, avem nevoie de temeiul obligaţiilor morale ca bază pornind de la care să creştem"—. Ce ar putea oare asta să însemne? Creşterea este un fapt, un proces – cum ar putea o obligaţie să stea la baza unui proces natural?

Aş vrea să închei prin a spune că îmi dau pe deplin seama că suntem de acord, Kocis şi cu mine, cu privire la miezul doctrinei mele – a mea, ca şi a lui Herder, al cărui „expresivism" este poate cea mai valoroasă intuiţie a lui, motivul efectiv pentru care refuză soluţiile finale absolute în eseul său de tinereţe din 1774 *(Altă filozofie a istoriei).* Este expunerea clasică a poziţiei care l-a inspirat pe Humboldt şi, prin el, pe J.S. Mill, în ceea ce are acesta cel mai generos şi mai libertarian; şi Kocis, şi eu subscriem la o dezvoltare a acestei perspective – o viziune încă minoritară printre teoreticienii politici contemporani.

Dacă Kocis vrea să mă numească dezvoltarist non-teleologic (deşi nu ştiu sigur ce înseamnă asta), sunt gata să accept această

poreclă, dacă nu înseamnă mai mult decât credinţa că scopurile sunt în mod necesar legate de schimbarea şi creşterea socială, de apariţia unor reguli sociale şi moduri de viaţă ele însele datorate în mare parte influenţei mediului şi a schimbării sociale. Fraza pare un loc excepţional de comun: poate că asta nu o face mai puţin adevărată. Să interpretezi tor ce am scris ca incompatibil cu ea se bazează (aş vrea să-l asigur pe Kocis în cel mai prietenos fel posibil) pe o gravă neînţelegere, surprinzătoare mai ales în lucrarea unui critic atât de inteligent, scrupulos, citit şi, în esenţă, binevoitor. Atunci când unui scriitor i se întâmplă asta, trebuie să se întrebe dacă nu cumva el însuşi este la fel de vinovat ca cititorul său. Să neg aşa ceva mi s-ar părea de o vanitate impardonabilă.

Răspuns lui Ronald H. McKinney

Journal of Value Inquiry 26 (1992),
nr. 4, pp. 557-560

Ronald McKinney declară că „Relativismul, pentru [Berlin], presupune că două culturi umane nu au absolut nimic în comun şi sunt deci incapabile să se înţeleagă”—. Nu aş spune că orice relativism este atât de extrem. Relativismul, pentru mine, este o doctrină conform căreia valorile întruchipate într-o viziune sau formă de viaţă dată, mai ales în cazul unor societăţi întregi, nu sunt numai incompatibile, ci şi de aşa natură încât motivele pentru a le adopta şi a trăi conform lor sunt văzute ca total arbitrare sau cel puţin opace, deşi nu neapărat neinteligibile. Pluralismul, din contră, înseamnă, pentru mine, că pot să pătrund imaginativ în situaţia, perspectiva, motivele, constelaţia de valori, modurile de viaţă ale unor societăţi diferite de a mea.

Fiecare societate şi individ trăieşte în lumina unei ierarhii de valori sau, dacă nu, a unor valori când compatibile, când nu, ce îşi dispută întâietatea în egală măsură, valori care, în definitiv, sunt desigur individuale şi personale acestor societăţi şi indivizi. Dată fiind viziunea mea generală, sunt nevoit să neg posibilitatea unui criteriu global care să determine obiectiv ceea ce oamenii de oricând şi de oriunde ar trebui să facă într-o situaţie dată. în acest sens, nu sunt nici platonist, nici raţionalist de secol XVII, nici *philosophe,* nici kantian, nici utilitarist, nici adept al vreunei alte doctrine obiectiviste. Dar cred că multe dintre valorile supreme au fost urmate în comun de mulţi oameni în multe locuri pe perioade foarte lungi de timp: şi că doar pe ele le numim valori umane. Dar acesta rămâne totuşi un fapt empiric – fundamental, dar empiric.

Condiţia pentru a recunoaşte valorile supreme, fie ale mele, fie ale altor culturi sau persoane, este să pot să mă imaginez într-o situaţie în care le-aş adopta eu însumi, chiar dacă, în realitate, ele mă dezgustă şi sunt de fapt pregătit să le înfrunt din toate puterile. Cu alte cuvinte, să înţeleg cum cineva s-ar putea găsi într-o astfel de dispoziţie mentală, cum ar putea să fie membru al unei astfel de civilizaţii sau să urmeze astfel de valori şi scopuri supreme – valori şi scopuri concepute, poate, ca absolute şi eterne de respectivele persoane şi comunităţi, fie că eu sau noi (adică societatea şi cadrul conceptual din care fac parte) împărtăşim sau nu o astfel de perspectivă.

Mai departe, sunt întrebat dacă aş putea să înţeleg pe „cineva care promovează un stil de viaţă sado-masochist” sau dacă l-aş privi ca fiind dincolo de „orizontul omenesc”—. Este parte din acuzaţia că sunt totuşi, poate inconştient, îndeajuns de platonic încât să accept criterii obiective. Răspunsul meu este că, desigur, înţeleg – că am destulă imaginaţie cât să înţeleg – pe cineva care poate să simtă plăcere în cruzime, în a-şi provoca durere sieşi şi a le-o provoca altora. Eroii byronieni pot fi astfel. La fel este proscrisul care respinge moralitatea, pentru el convenţională, a societăţii sale şi îşi permite să comită crime violente – pe care el

le-ar putea numi sau nu crime, dar pe care refuză, în orice caz. să le judece în termenii sistemului de valori al societăţii lui, sistem pe care îl respinge, refuzând totodată să formuleze vreun altul, în numele căruia astfel de fapte ar fi justificate, şi respingând însăşi noţiunea de justificare.

Putem concepe asemenea romantici extremi care merg dincolo de Nietzsche şi trăiesc şi acţionează în acest mod, neînfrânaţi de vreun sistem de valori care să poată fi coerent formulat; şi fireşte că astfel de persoane pun în pericol şi riscă să cauzeze o pagubă imensă multor forme de viaţă, dintre care una este a mea şi a societăţii mele; şi, din acest motiv, sunt îndreptăţit, în termenii propriilor mele valori şi ai celor ale majorităţii culturilor (dar nu neapărat ale tuturor), să mă opun. Aş putea să încerc să vindec astfel de oameni oarecum deranjaţi psihic (după mine), sau doar să-i împiedic să acţioneze aşa cum o fac, cu forţa, dacă trebuie. Dar din asta nu decurge că nu pot înţelege cum e să fii într-o astfel de situaţie; altfel, nu aş putea înţelege operele literare în care aceştia apar, sau geniul unora dintre cei care i- au descris sau chiar glorificat.

La pagina anterioară, nu cred că sunt de părere că „fiecare soluţie propusă la o problemă naşte neapărat noi probleme”—. Cred că asta se întâmplă adesea. Cred că este improbabil ca ele să nu nască astfel de probleme – cu siguranţă aceasta a fost istoria soluţiilor pe care oamenii le-au produs pentru a vindeca problemele date. Dar nu cred că este aşa în *mod necesar.* Unele dintre ele ar putea să o facă, altele nu. însă acesta este un aspect minor; în general, paragraful este un rezumat corect al părerilor mele.

în următorul paragraf apare o problemă mai gravă, pentru mine şi pentru oricine care îmi acceptă premisele generale. Cred, într-adevăr, că „prima noastră datorie este aceea de a evita «suferinţa extremă»„ şi de a încuraja compromisuri pentru a preveni alegerile intolerabile. Dar dacă cineva adoptă o viziune nietzscheană, tragic-romantică a vieţii şi spune „Nu-mi pasă dacă societatea mea supravieţuieşte sau nu. Nu contează durerea ori insuportabila suferinţă, prefer o societate care există eroism, violenţă, inegalitate, nedreptate, război, insolenţă, autoafirmare necruţătoare, mai degrabă decât o societate paşnică, armonioasă, dependentă de compromis şi «decentă», care îmi pare gri şi plicticoasă şi de nesuportat”, nu am nimic de spus unui astfel de om, în afară de faptul că valorile lui (pe care, repet, le înţeleg, deşi poate că ie detest) sunt de aşa natură încât mă voi împotrivi cu toate forţele eforturilor lui de a-mi submina societatea.

Dacă mă întrebaţi: este asta o datorie obiectivă? – nu într-un sens platonic sau kantian, ci aşa cum decurge din concepţia mea privind gradul minim de decenţă cu care viaţa omului ar trebui trăită, precum şi din dorinţa mea de a menţine societatea umană ca atare, întrucât cred că adoptarea conflictelor constante sau

promovarea unor alegeri intolerabile nu poate păstra societatea mult timp – dacă mă întrebaţi asta, atunci răspund: Da, este o astfel de datorie, şi una pe care sunt gata să o predic şi (sper) să o practic. Este viziunea mea, convingerea mea, a oamenilor cu şi printre care trăiesc şi, în opinia mea, a marii majorităţi a culturilor pe care le-a cunoscut lumea; nu pot, desigur, spune că a tuturor.

Ceea ce înţeleg prin „orizont uman” este un orizont în care, în cea mai mare parte, în foarte multe timpuri şi locuri, oamenii au trăit conştient sau inconştient şi pe fundalul căruia le-au apărut valorile, comportamentul, viaţa în toate aspectele. Nu pot însă garanta că el va dura pentru totdeauna, sau că niciodată nu a lipsit sau nu a fost schimbat în trecut. Pot spune doar că nu numai că eu sunt în favoarea lui, dar şi că marea majoritate a oamenilor, oricare ar fi diferenţele şi conflictele dintre ei, îl acceptă, de fapt, ca pe condiţia minimă a solidarităţii omeneşti, condiţie în termenii căreia oamenii tind să se recunoască drept oameni.

Acesta nu este platonism: este o acceptare empirică, nedemonstrabilă şi *de facto* a ceea ce, mi se pare, ne oferă experienţa umană. Spun că varietatea de valori pe care oamenii le pot urma, le-au urmat şi e probabil să le urmeze este una limitată şi nu infinit de mare, nici măcar în teorie, pentru că eu cred că e o chestiune de fapt empiric că, în măsura în care comunicarea dintre fiinţele umane este posibilă (în timp şi în spaţiu, ca şi în cadrul unor comunităţi individuale), ea se bazează pe o natură (ori perspectivă) umană comună, singura care face această comunicare posibilă. Aceasta este, pentru mine, o generalizare empirică a factorilor care fac posibilă interacţiunea umană. Nu este un adevăr platonic, *a priori,* metafizic. Din acest motiv, nu mă simt vinovat de un cripto-platonism strecurat în pluralismul meu empiric, aşa cum mă acuză articolul – nu văd „ambiguităţile profunde” din a mea „schiţă a unei etici postmoderne”, aşa cum e ea numită.—

Spun într-adevăr „că există un «minimum» de astfel de valori «fără de care societăţile abia ar putea supravieţui»„—. Acesta este un fapt empiric: dacă oamenilor li s-ar permite să se omoare fără deosebire unul pe altul, dacă adevărul nu şi-ar găsi niciodată loc în afirmaţiile noastre, dacă mijloacele noastre de subzistenţă sau siguranţă ar fi distruse ş.a.m.d., societatea omenească nu ar putea supravieţui. Şi acesta este un fapt empiric cu o foarte largă aplicabilitate. Dar nu decurge de aici că nimeni nu ar putea să respingă aceste valori şi, prin asta, să condamne societăţile la pieire sau, în orice caz, să încerce să o facă: cu siguranţă, *asta* l-ar exclude din orizontul valorilor umane comune. Exemplul lui Hume, un om care preferă să distrugă lumea ca să-şi aline durerea de la degetul mic, este un om ale cărui motive sunt efectiv imposibil de înţeles; şi, prin urmare, el se situează dincolo de orizontul de care am vorbit. Doresc deci să resping, cât se poate de politicos, acuzaţia de „inconsistenţă autoreflexivă”[322]. Simt că trebuie să

admit şi că noţiunea unei civilizaţii care, odată provocată, ar fi capabilă să o distrugă pe alta (o idee atribuită lui John Caputo) mi se pare, şi ea, incompatibilă cu o lume având un minimum de valori comune – şi deci în afara a ceea ce am putea numi gama normală de alegeri disponibile, dacă vrem ca societatea umană să poată continua.

Să ilustrez, ca exemplu final – căci nu am mai multe de spus –, ceea ce consider a fi un comportament care îl plasează pe omul respectiv dincolo de inteligibilitate – aşadar, dincolo de orizontul valorilor supreme, disponibile şi eligibile. Să zicem că întâlnesc un om care bagă ace în fiinţele umane şi îl întreb de ce o face: ca să provoace durere (o înclinaţie perfect inteligibilă, deşi regretabilă)? Dacă răspunde „Nu” – dacă spune că nu acesta este motivul şi că doar îi place să o facă — îl întreb atunci, dat fiind că e limpede că îi face pe oameni să sufere, dacă aceştia ar putea să-l înfrunte şi să bage şi ei, la rândul lor, ace în el, ca răzbunare; la care răspunde „Nu mi-ar plăcea asta; dar, dat fiind că sunt mai puternic decât ei, i-aş putea împiedica să o facă”. Dacă, apoi, oarecum nedumerit, îi întreb „Ce anume îţi place la băgatul de ace?” şi îmi răspunde „îmi place să bag ace în suprafeţe rezistente”, şi apoi îl întreb „Dar oare mingile de tenis nu ar răspunde la fel de bine nevoilor tale?”, la care răspunde „Ba sigur că da, ar fi la fel de bune”, şi apoi îl întreb „Nu vezi nici o diferenţă între a băga ace în mingi de tenis şi a le băga în corpuri umane?”, şi el răspunde „Nu pricep ce vrei; pentru mine e totuna”, atunci cred că I- aş considera dus. Procesele lui mentale, dacă le putem numi astfel, sunt neinteligibile; nici o comunicare nu poate avea loc; şi asta deci ar identifica zidul care îngrădeşte valorile plurale pe care le putem numi umane. De aceea îi numim pe aceşti oameni nebuni, şi îi închidem în aziluri, nu în închisori, unde i-am fi dus dacă ar fi comis crime din motive inteligibile.

Sper că poziţia mea este acum mai clară.

Scrisori

CĂTRE BEATA POLANOWSK A-SYGULSK A—

24 februarie 1986

Headington House

Stimată doamnă Polanowska-Sygulska,

Vă mulţumesc foarte mult pentru scrisoarea dumneavoastră atât de interesantă, pe care am citit-o cu multă plăcere şi atenţie [...].

Să vă vorbesc, aşadar, în primul rând, despre chestiunea dificilă a „naturii umane”. Oare cred într-o natură umană fixă şi nealterabilă? Mă citaţi, pe drept, spunând că nu, iar apoi mă citaţi, la fel de corect, vorbind despre ea ca despre baza

comunicării omeneşti. Ce cred de fapt? Aş vrea să pot răspunde cu extremă precizie, dar nu mi se pare că întrebarea se pretează la aşa ceva. Ce mi se pare că cred e că există gânditori (mai ales adepţi ai legii naturale) care sugerează că toţi suntem creaţi, fie de Dumnezeu, fie de Natură, înzestraţi cu o cunoaştere înnăscută a anumitor adevăruri – unele dintre ele „faptice”, altele normative. Listele diferă la Aristotel, stoici, Isidor din Sevilla, Graţian, Grotius etc., dar în mare parte includ existenţa lui Dumnezeu, cunoaşterea binelui şi răului, a dreptăţii şi nedreptăţii, obligaţia de a spune adevărul, de a înapoia datoriile, de a-şi ţine promisiunile *(pacta sunt servanda),* unele sau toate dintre Cele Zece Porunci biblice ş.a.m.d.

Nu ştiu cine s-a îndoit primul de asta – îndrăznesc să zic Epicur sau Lucreţiu –, dar în epoca modernă, principalul atac a venit din partea unor gânditori precum Vico, Herder, Marx (de asemenea, Hegel şi discipolii lui) şi, desigur, empiriştii, nu Locke, ci Hume şi discipolii săi: conform acestora, oricare ar fi fost statutul legilor naturale, oamenii primitivi nu le cunoşteau şi nici măcar nu erau conştienţi de ele; au devenit conştienţi, sau chiar le-au transformat în obiecte ale credinţei ori certitudinii, odată cu evoluţia, sau sub influenţa schimbărilor de circumstanţe materiale şi a dezvoltării culturii (indiferent de factorii implicaţi aici). Căci asta presupune că fiinţele umane trec printr-un proces de creştere şi dezvoltare morală sau metafizică; iar asta este la fel de valid ca a vedea cunoaşterea empirică drept un proces continuu, indiferent dacă vom crede că tinde spre o dezvoltare treptată către un anumit tip de perfecţiune (pe care s-ar putea să nu o atingă niciodată) sau nu – un proces cumulativ, doar că fără nici o structură identificabilă sau tendinţă teleologică.

Cu siguranţă, asta credeau Vico şi Marx. Credeau, cu alte cuvinte, că ceea ce numim natură umană variază şi diferă de la o cultură la alta, sau chiar în cadrul unei culturi – că diverşi factori joacă un rol în modificarea răspunsurilor omului la natură şi la semeni; şi, prin urmare, că ideea conform căreia toţi oamenii, oricând şi oriunde, ar fi înzestraţi cu o cunoaştere actuală sau potenţială a unor adevăruri universale, atemporale, inalterabile (fie că aceste adevăruri există sau nu – deşi, în mare, aceşti gânditori nu credeau că ele există) este pur şi simplu falsă. Credinţa într-o cunoaştere *a priori* şi în adevăruri inalterabile formează, într-adevăr, nucleul tradiţiei centrale a Europei, de la Platon şi stoici, trecând prin Evul Mediu şi poate şi în Iluminism, până în zilele noastre. Dar dacă Vico şi Marx etc. au dreptate (şi cred că au), această concepţie nu este validă: oamenii diferă, valorile lor diferă, felul lor de a înţelege lumea diferă; şi un anumit tip de explicaţie istorică sau antropologică pend’u apariţia acestor diferenţe este în principiu posibil, deşi s-ar putea ca acea explicaţie să reflecte şi ea, într-o anumită măsură, conceptele şi categoriile specifice culturii respective de care aparţin cei care

studiază subiectul. Cred că aceasta nu duce la nici un fel de relativism; de altfel, am scris un eseu despre aşa-zisul relativism al secolului al XVIII-lea, pe care îl ataşez.—

[...] nu există o natură umană fundamentală în acest sens: în sensul în care Rousseau credea, de exemplu, că, dacă dezbraci omul de orice adaos, modificare, corupere, distorsionare etc. aduse de societate şi civilizaţie, o să descoperi un om natural de bază – uneori identificat cu, să zicem, pieile-roşii, care nu a trecut prin experienţa nefericită de a-şi vedea naturile distorsionate de cultura europeană.

Aceasta este poziţia pe care o atacă Edmund Burke, spre exemplu, care spune că ideea că există un om natural (despre care vorbesc revoluţionarii francezi, şi ale cărui drepturi vor ei să le restaureze) este falsă, că nu există o astfel de făptură; că artele, care conform lui Rousseau sunt o dezvoltare târzie şi poate dezastruoasă, fac parte, cum spune el, din natura umană; că nu există o fiinţă centrală, pură, naturală care să iasă la iveală după ce ai răzuit toate credinţele, obiceiurile, valorile, formele artificiale de viaţă şi comportament care au fost, ca să spunem aşa, suprapuse peste această fiinţă pură şi naturală. Asta vreau să spun când neg existenţa unei naturi umane fixe: nu cred că toţi oamenii sunt la fel, în aspectele relevante, „lăuntric”, aşadar cred că varietatea face parte din existenţa umană, ba chiar – deşi asta este destul de ¡relevant aici – că este un atribut valoros al acesteia, cu toate că e o idee foarte târzie, probabil rar întâlnită înaintea secolului al XVIII-lea.

Ce vreau atunci să spun prin aceea că oamenii au o natură comună? Ei bine, cred că trebuie să existe un teren comun între fiinţele umane, dacă e să existe vreun sens oarecare al conceptului de om. Cred că este adevărat să zicem că există unele nevoi de bază, de exemplu – hrană, adăpost, siguranţă şi, dacă îl credem pe Herder, apartenenţă la un grup al tău –, pe care trebuie să le aibă oricine este descris ca fiinţă umană. Acestea sunt doar proprietăţile cele mai de bază; la ele s-ar putea adăuga nevoia unui minimum de libertate, a prilejului de a-ţi căuta fericirea sau realizarea potenţialităţilor de autoexprimare, nevoia de creaţie (oricât de elementară), de iubire, de cult (aşa cum au susţinut gânditorii religioşi), de comunicare, nevoia unor mijloace de a-ţi concepe şi descrie şinele, poate în forme accentuat simbolice şi mitologice, şi relaţia lor cu mediul – natural şi omenesc – în care trăieşti.

Dacă nu ar exista aşa ceva, comunicarea între oameni, chiar şi în cadrul unei singure societăţi (ca să nu mai vorbim de înţelegerea a ceea ce alţii au vrut să comunice în alte epoci şi culturi), ar deveni imposibilă. Cred în posibilitatea permanentă de schimbare, modificare, varietate, fără a putea să afirm că există un nucleu care să fie modificat ori schimbat. Dar, ca să fie posibilă comunicarea, trebuie să existe destule în comun între toţi aceşti

indivizi şi grupuri care trec prin varii modificări; asta se poate exprima printr-o enumerare aproape mecanică a diferitelor nevoi de bază — „de bază” tocmai din acest motiv –, ale căror diferite forme şi varietăţi aparţin diferitelor persoane, culturi, societăţi etc. Nevoia de hrană este universală, diferă însă felul în care mi-o satisfac, ce alimente încerc să obţin şi cum. La fel se întâmplă cu toate celelalte nevoi de bază: mitologia, metafizica, religia, limbajul, gesturile mele o să varieze mult, dar nu şi faptul că ele sunt feluri de a încerca să mă explic, să mă simt acasă într-un mediu, într-o lume deconcertantă şi posibil ostilă.

Wittgenstein explica odată conceptul de „chip de familie”— – între portretele strămoşilor, chipul A seamănă cu chipul B, chipul B cu chipul C, chipul C cu chipul D etc., dar nu există un chip central, „chipul de familie”, ale cărui modificări identificabile să fie toate acestea. însă, atunci când spun „chip de familie”, ce spun nu este gol de sens – ci tocmai că, în diverse privinţe, A îi seamănă lui B, B îi seamănă lui C. ş.a.m.d. şi că ei formează un continuam, o serie care poată fi atribuită familiei X, nu familiei Y. La fel şi cu diferitele naturi ale diferitelor culturi. societăţi, grupuri etc. Asta vreau să spun: cred că nu există o natură umană fixă, însă există o natură umană comună. Fără ea nu ar exista nici o posibilitate de a vorbi despre oameni, ba chiar nici o posibilitate de intercomunicare, de care depinde toată gândirea – şi nu doar gândirea, ci şi simţirea, imaginaţia, acţiunea.

Asta mi se pare că cred; nu ştiu dacă este mai clar acum. S-ar putea, intr-adevăr, ca ceea ce spun să fie confuz şi criticabil, iar dacă doriţi să-mi aduceţi critici, aşa cum deja aţi făcut-o, simţiţi-vă liberă – pot doar să vă fiu recunoscător; nu consider nimic din ce cred ca fiind atât de adevărat încât să nu fie total falsificabil mai devreme sau mai târziu — deşi sper să nu fie astfel. [...]

Cu stimă,
Isaiah Berlin

LUI ALAIN BESANÇON
12 octombrie 1990 [indigo]

[Headington House]

Cher ami et collègue,

[...] Sunt profund mişcat de vorbele tale calde [în legătură cu eseul despre Maistre], şi cred că nu pot nega că nu sunt de acord cu tine în legătură cu anumite aspecte ale acestui scriitor de neuitat, splendid şi, pentru mine, sinistru. Să le luăm pe rând,

1. Ironia. Desigur că este extrem de ironic; chiar crezi însă că atunci când apăra Inchiziţia nu a vrut ca apologia lui să fie luată *au pied de la lettre?* Cu siguranţă, Maistre, care crede în represiune, şi ale cărui sfaturi adresate lui Alexandru şi altora din Rusia urmăreau toate să prevină, să suprime, să pună paveze împotriva savanţilor, străinilor şi mai ales refugiaţilor liberali etc. – cu siguranţă trebuie să fi crezut că Biserica a făcut bine atunci

când i-a eliminat pe toţi acei eretici şi evrei şi mauri? Asta vrea să spună când zice despre Ludovic XIV, care a zdrobit La Rochelle, că a murit în patul lui, în timp ce Ludovic XVI, care a cochetat cu liberalii, a murit ştim noi cum. Prin urmare, nu cred că această scrisoare este ironică – cred că vorbea foarte serios. Cum am putea, aşadar, să rezolvăm acest dezacord? Este imposibil: Maistre al tău şi Maistre al meu se suprapun, dar nu coincid. Ruşinea pe care unii partizani ai Bisericii şi chiar unii demnitari ai Vaticanului o resimţeau cu privire la el trebuie să derive tocmai din acest tip de apologie a Inchiziţiei, pe care, în general, Biserica nu a insistat să o justifice.

2. Negi aspectul pozitiv a ceea ce spui. Desigur că, adesea, lucrurile importante nu pot fi explicate raţional – aşa cum spui, puterea, dragostea (despre bani nu sunt sigur), Revoluţia Franceză şi cea Rusă. Desigur, nimeni nu ştie de ce s-au întâmplat, nici o explicaţie nu este câtuşi de puţin convingătoare; şi trăim într-o epocă în care din ce în ce mai multe astfel de evenimente cosmice răstoarnă, iar şi iar, lumea. Sunt întru totul de acord. Iar dacă tot ce a vrut Maistre să zică a fost că elemente centrale ale condiţiei omului, diverse evenimente sau întregul curs al istoriei nu reprezintă ceva explicabil printr-o ipoteză ştiinţifică sau un model inteligent (o *la* Saint-Simon, Hegel, Marx), atunci i-aş da dreptate, şi de altfel aşa şi fac în eseul meu.

Dar merge cu siguranţă mult mai departe: nu vrea nici un fel de explicaţie raţională, dacă poate fi evitată; denunţarea ştiinţelor naturii, a teoriilor ca atare, a generalizărilor produse de intelectualii pe care îi urăşte – totul duce la ceva foarte asemănător cu doctrina celuilalt erou al meu, Hamann, pentru care fiecare eveniment este un miracol, cauzalitatea nu există, explicaţia distorsionează totul. ştiinţa şi generalizările nu au nici o legătură cu carnea vie a realităţii. Şi asta – suntem, cu siguranţă, de acord? – merge prea departe. Oare chiar consideri că medicina, chimia, geografia – îndrăznesc să spun, psihologia? – nu au descoperit nimic, nu au explicat nimic? Nici măcar că au stimulat cercetarea, că au generat întrebări la care oamenii să nu poată să nu caute răspunsuri?

Aş putea să accept că, deşi ştiinţa trebuie lăsată să facă ce poate, nu poate oferi în nici un caz răspunsuri la problemele centrale ale vieţii. Dar Maistre merge mult mai departe. Crede că tot ce este raţional se prăbuşeşte, tot ce este iraţional supravieţuieşte, tot ce supravieţuieşte are rădăcini misterioase, tot ce se prăbuşeşte este făcut de mâna omului. Oare Moartea Neagră, cutremurul de la Lisabona şi păduchii care ar fi depopulat Grecia nu erau făcute tot de mâna omului? Şi chiar, să spunem, energia nucleară – deşi jocul cu ea poate provoca distrugerea datorită ştiinţei, metodelor raţionale etc., dar fenomenul însuşi, fisiunea, fuziunea pot fi explicate; nu sunt nişte secrete întunecate, impenetrabile. Cred pur şi simplu că Maistre, cu

intenţie şi încântare, a mers prea departe; voia să chinuie carnea cititorului, şi, pentru numele lui Dumnezeu, a reuşit. Optimismul superficial, orice formă de „scientism” trebuie să se surpe în faţa lui. Dar tu mergi mai departe şi crezi că orice este important are rădăcini întunecate, impenetrabile. După cum vezi, nu pot fi de acord.

3. Rusia. Oare nu am apreciat cum se cuvine, la sfârşitul studiului, analiza pe care o face Rusiei? Mi-a scăpat ceva? Oare diferitele doamne pe care le-a convertit la credinţa romană arătau „intuiţii prodigioase”? Presupun că ai dreptate şi că asta se datorează numai ignoranţei mele; dar mi-ar plăcea să învăţ – te rog, spune-mi. Nu vreau să te împovărez cu această liturghie îngrozitoare, dar spune-mi te rog, cândva, ce altceva crezi că a înţeles bine şi n-am menţionat.

Cât despre fascism, subiectul te irită. Nu ar fi fost fericit în compania lui Benito sau a lui Adolf – [text *lipsă în indigo]* şi bădăranii nu erau pe gustul lui. Dar având în vedere că spune despre Robespierre, un monstru plin de sânge, că a salvat totuşi hotarele Franţei; că Napoleon, un monstru corsican, îl fascina, şi că nu a mers să-l vadă doar pentru că regele Sardiniei i-a interzis-o; este greu să afirmi că nu era atras de putere, oriunde s-ar fi găsit ea, de autoritate, de disciplina de fier, de reprimarea oricărui instinct libertarian, a oricărui efort de a le permite indivizilor să gândească, să acţioneze, să fie – chiar şi între anumite limite – cum voiau ei, şi nu cum le ordona autoritatea divinei Biserici.

Ruşii l-au acceptat pe Stalin, aşa groaznic cum îl credeau, pentru că a făcut ca Rusia să fie puternică şi s-a ocupat de studenţi, intelighenţia, liberali, evrei şi alţi duşmani ai Bisericii şi statului aşa cum o meritau – ei par a fi în tradiţia maistreană. Oricine vorbeşte, ca el, despre *la secte qui ne dort jamais* [„secta care nu doarme niciodată”] îmi pare un precursor al represiunii totalitare, un duşman al lui Constant şi, îndrăznesc să zic, al iubitului meu Herzen, pe care tu nu îl apreciezi, care protesta împotriva sacrificiului uman – care nu mai era închinat idolilor religioşi, ci abstracţiilor: Libertate, Egalitate, Fraternitate, Socialism, Comunism, Progres, Istorie, Stat, Clasă, Partid, Biserică. Vorbeşte despre spaniolii care i-au ars pe flamanzi şi s-au dus să doarmă mulţumiţi cu mirosul cărnii arse în nări, ştiind că îndepliniseră voinţa Domnului. Nu pot să o neg, sunt de partea lui Montaigne, Erasmus, Herzen împotriva lui Bossuet, Maistre, Maurras, Salazar, Franco. Operele mele sunt *Don Carto, Hovanşcina, Les Carmelites*[2]*^. [...]*

Al tău,

Isaiah

PS [...] Nu crezi că Martin Malia a făcut bine să semneze acel articol „notoriu” din *Daedalus* cu „Z”—, ceva la ordinea zilei în Europa de Est?

LUI PIERO GASTALDO
12 noiembrie 1990

[Headington House]

Stimate dr. Gastaldo,

[...] Aveţi desigur dreptate, fascismul italian cu siguranţă şi, într-o anumită măsură, nazismul german erau o combinaţie de autoritarism maistrean, ură faţă de ştiinţă şi liberalism etc. şi determinarea de a reprima sălbatic aceste mişcări (vă veţi gândi, cred, singur la paralele cu comunismul). Dar există, desigur, şi o infuzie puternică de populism herderian sau comunalism. Herder predica toleranţa: cele o sută de flori atât de ipocrit proclamate de Mao – dar *Blut tind Boden* (deşi despre *Blut* nu găsim nimic la Herder) se trage, mă tem, de la Herder *via* Fichte: şovinişti germani francofobi de la începutul secolului al XlX-lea, fără ajutorul lui Gobineau. Şi fără îndoială că dinamismul egocentric şi-a avut rolul său, cu influenţa lui evidentă asupra futurismului italian – într-un anumit sens, chiar şi în Germania, unde Hitler nu încuraja pictura futuristă. Este o poveste lungă şi complexă, originile sunt întotdeauna o formă de studiu extrem de dificil, nesigur, periculos. Totuşi, este destul de clar de unde se trag ororile moderne, oricât de pervertită ar fi forma pe care au luat-o [...]

Cu stimă,
Isaiah Berlin

LUI GEERT VAN CLEEMPUT
22 aprilie 1996

[Headington House]

Stimate dr. Van Cleemput,

V-am citit lucrarea şi recenziile despre naţionalism cu mare interes. în cursul următoarelor remarci veţi vedea în ce privinţă cred că nu mi-aţi redat poziţia îndeajuns de precis, după gustul meu, în orice caz. [...]

Daţi-mi voie să încep prin a spune că am o simpatie considerabilă pentru poziţia dvs. generală. Domnia străină este un lucru teribil, şi aveţi perfectă dreptate când afirmaţi că accentul pus pe cetăţenie şi pe unitatea statului politic poate să conducă la oprimarea altor comunităţi decât cea principală şi la o tiranie foarte dureroasă şi respingătoare. Am câteva observaţii cu privire la asta.

Nu este întru totul corect că imperialismul, sau domnia străină nedorită de cei conduşi, le-a provocat neapărat daune acestora. Mă gândesc aici la remarca foarte subtilă a lui Karl Marx că britanicii i-au propulsat pe indieni, prin domnia lor, în trei sau patru secole de dezvoltare normală, de la o societate total agrară la una relativ modernă. Marx adaugă, desigur, că britanicii nu au făcut-o de dragul indienilor, ci în beneficiul propriu – cu toate acestea, el afirmă că ideea că ar fi fost odată o societate paşnică, rurală, de ţărani mulţumiţi, feriţi de ororile industrialismului şi ale

modernizării, este un mit – conducătorii pre-britanici ai Indiei erau de o mare brutalitate, iar soarta indianului de rând a fost, într-un anumit sens, cu mult îmbunătăţită prin domnia britanicilor, oricare ar fi fost motivele acestora. Remarca este, desigur, în armonie cu concepţia generală a lui Marx conform căreia există o succesiune obiectivă de faze, de la cea mai primitivă până la cea mai dezvoltată industrial, terminând cu comunismul fără clase. Oricum, chiar dacă această scară este greşită – şi sigur este chiar dacă istoria nu este o piesă în acte care urmează unul după altul într-o succesiune inevitabilă, aşa cum credeau Hegel şi Marx; chiar dacă nu este aşa (şi nu cred că este), rămâne totuşi adevărat că, adesea, conducătorii străini, oricare ar fi fost motivele lor, s-au dovedit de folos celor conduşi, din clase şi societăţi diferite. Asta este adevărat până şi cu privire la Asia Centrală sub conducerea sovietică.

Să trec acum la subiectul central – naţionalismul, şovinismul etc. Viziunea mea este oarecum similară celei a lui Herder – dacă citiţi eseul meu despre acesta din *Vico şi Herder,* cred că veţi avea o percepţie mai justă asupra a ceea ce înţeleg prin conştiinţă naţională decât aţi obţine chiar şi citind cartea interesantă, şi în ansamblu perfect corectă, a lui John Gray.— Poziţia mea este relativ simplă. Cred că dorinţa de a aparţine unei comunităţi este la fel de naturală fiinţelor umane ca dorinţa de a mânca, a dormi, a bea, a se mişca sau oricare altă nevoie umană de bază. Contrar lui Hobbes, nu cred că fiinţele umane sunt vreodată solitare, bestiale etc., ci [că] au trăit întotdeauna în comunităţi de un fel anume, întrucât dorinţa de a trăi printre oameni care ne înţeleg limba, printre care ne simţim acasă (oricare ar fi sentimentele dintre indivizi), care formează o unitate naturală, ca să zic aşa, este permanentă. în cazul naţiunilor – oricum ar fi apărut acestea – privesc conştiinţa naţională ca pe un sentiment uman normal care nu este deloc de condamnat, care creează solidaritate, loialitate, patriotism şi alte sentimente ce unesc oamenii şi fac cooperarea posibilă şi valoroasă. Nu asta numesc naţionalism.

în viziunea mea, atunci când conştiinţa naţională se dezvoltă ca o condiţie patologică, inflamându-se, putem vorbi, în sensul propriu, de naţionalism şi, în cazul extrem, de şovinism; este condiţia în care membrii naţiunii se consideră superiori celorlalţi şi îndreptăţiţi să-i domine, căci sunt aleşi de Dumnezeu sau de Providenţă pentru a juca un rol special în dezvoltarea omenirii, întrucât sunt înzestraţi cu calităţi pe care alţii nu le au – înţelepciune politică, o interpretare corectă a istoriei, puritate rasială (care, doar ea, poate genera adevărata creativitate) etc. – toate îi justifică pe aceşti norocoşi să domine societăţile inferioare şi, dacă e nevoie, să le atace şi cucerească. Totul împreună cu multă ipocrizie despre cum această dominaţie nu face decât bine celorlalţi etc.

Prin urmare, trag o linie clară între conştiinţa naţională, care

este OK, ca să zic aşa, şi naţionalism, care nu e. Cred că asta nu transpare atunci când vorbiţi despre concepţia mea despre naţionalism. Recunosc că este doar accepţiunea mea – în general, naţionalismul ar putea să nu însemne condiţia patologică pe care o condamn. Dar diferenţa dintre patriotism şi naţionalism constă tocmai în această mândrie exacerbată, xenofobie, sentimentul unei misiuni, sentimentul de a fi fost ales pentru a transforma lumea — care este sursa relelor pe care le condamnăm amândoi.

în principiu, sunt de acord cu dvs. Cel mai bine ar fi dacă aceste comunităţi – definite destul de potrivit în termeni de limbaj, obiceiuri, amintiri comune (veritabile sau mitologice), poate de o viaţă lungă trăită pe o parte limitată a globului, dar în special de limbă şi amintiri comune – dacă aceste comunităţi ar fi guvernate prin ele însele, nu de către alţii; şi toate eforturile de a le combina în state sau imperii – aşa cum au făcut-o ruşii, austriecii, francezii, britanicii, chinezii şi mulţi alţii – duc la oprimare şi sunt fundamental distructive. Mai presus de orice, sunt împotriva libertăţii individuale, pe care, în definitiv, se sprijină orice societate bună. Trebuie să recunosc că până şi democraţiile pure, uniforme din punct de vedere etnic, pot fi opresive pentru diverse grupuri de indivizi din cadrul lor – democraţiile opresive nu sunt neobişnuite în istorie.

Dar trebuie să pledez pentru formula lui Churchill – democraţia nu este o formă deosebit de bună de guvernare, însă toate celelalte sunt mult, mult mai rele. Orice guvernare unde individul poate într-o anumită măsură să controleze felul în care trăiesc el şi semenii lui (prin vot, influenţă, persuasiune, presă liberă, orice) este mai bună decât oricare alta. O democraţie adevărată, după mine, este una în care guvernanţii nu se simt prea siguri – simt că trebuie să mulţumească poporul pentru a nu fi alungaţi; dacă guvernul nu simte în orice moment că ar putea fi eliminat, este predispus să devină o tiranie. Ar putea fi o tiranie binevoitoare şi înţeleaptă, aşa cum şi-o dorea Platon, dar tot o tiranie. Şi oricât de luminată ar fi la început, o tiranie degenerează aproape invariabil în ceva mult mai puţin satisfăcător.

Mă gândesc aici la Balcani – sunt sigur că strângerea la un loc a sârbilor, croaţilor, slovenilor şi bosniacilor a dus la multă oprimare şi la o proastă administrare. Ar fi mai bine dacă fiecare dintre aceste comunităţi mici s-ar guverna singură – în măsura în care autodeterminarea, în sensul lui Wilson (sau al dvs.), este validă, ea ne face să presupunem că împărţirea lumii în multe comunităţi mici, uniforme sau rezonabil de uniforme ar face mai multe pentru libertatea şi fericirea omului decât marile state şi imperii combinate. Asta credea Herder, şi de aceea era un naţionalist cultural, dar nu şi unul politic, ura Imperiul Austro-Ungar şi toţi marii cuceritori, de exemplu pe Alexandru cel Mare, pentru că strivise atâtea culturi autohtone în Asia Mică —şi pe lulius Caesar, din aceleaşi motive.

Până aici e bine. Acum trebuie să-mi exprim o rezervă. Dacă vrem să existe minorităţi – şi este greu (poate chiar greşit) să pretinzi ca statele să fie în întregime uniforme, aşa cum şi-ar fi dorit Platon, spre exemplu, sau T.S. Eliot –, atunci trebuie făcut loc pentru ele, fie că e vorba de minorităţi etnice, religioase sau de orice alt tip: primul atribut al unei democraţii liberale este tolerarea unui anume grad de multiplicitate a culturilor. Cu toate acestea, pot spune că sunt de părere că, dată fiind nevoia de state (or abolirea statului nu este o propunere prea practică, orice ar spune anarhiştii), este necesar să existe o cultură şi o limbă centrală, la care minorităţile să se adapteze şi de care să nu se izoleze – altfel, lucrurile se dezintegrează şi se naşte ura.

Mă gândesc aici la America, care în fond a început drept cea mai pură democraţie dintre toate: faptul că părţile hispanofone ale ţării declară uneori că nu vor să înveţe engleză, că îşi au propria cultură, că doresc să rămână iberice etc. — dus prea departe, acesta poate antrena împărţirea statului în grupuri reciproc ostile, ceea ce este rău pentru toată lumea. Prin urmare, nu cred într-o autodeterminare totală a minorităţilor într-un stat compus din mai mult de un grup etnic sau religios total uniform. Cred că pakistanezii din Anglia – care în cea mai mare parte vorbesc, desigur, engleză şi, în cea mai mare parte, chiar încearcă şi se asimilează restului populaţiei – au dreptate, şi că minoritatea musulmană intolerantă, care denunţă educaţia din şcolile engleze pentru că acestea nu predau Islamul, este, în definitiv, o sursă de probleme de condamnat. Presupun că nu veţi fi de acord – cel puţin nu cred, dacă e ca teza dvs. să fie pe deplin implementată.

Evreii din Anglia sunt un exemplu destul de bun de minoritate care s-a integrat cu succes în întreaga ţară. îşi predau religia iudaică, îşi au limba ebraică în care citesc Biblia şi îşi spun rugăciunile: cu toate acestea, merg la şcolile engleze – nu participă la rugăciunile creştine, dar nu pretind slujbe proprii. Se comportă aşa cum trebuie să se comporte o minoritate care doreşte să trăiască în pace, cu respectul cuvenit pentru cultura centrală pe care orice stat politic trebuie, în fond, să o aibă.

Există şi alte minorităţi care s-au comportat astfel – de pildă, nemţii, scandinavii şi, în majoritatea cazurilor, italienii, evreii şi grecii în Statele Unite. Un grec a fost ales vicepreşedinte pe timpul lui Nixon (s-a dovedit a fi un escroc)—; nu s-a simţit obligat să încurajeze nici un fel de separatism grec. Atunci când preşedintele Johnson, oricare i-ar fi păcatele, a făcut atât de multe pentru imigranţii mexicani şi portoricani, nu a luat măsuri – şi nici nu era de aşteptat să le ia – pentru a întemeia comunităţi independente în care aceştia să locuiască într-o anume măsură izolaţi de majoritate, respectând legile statului dar, altfel, nelegaţi de restul populaţiei. Cred asta cu destulă tărie. Ca şi dvs., cred că acolo unde există fricţiuni intolerabile ar trebui să existe separare; ca între Norvegia şi Suedia, în Cipru (orice ar spune fiecare

parte), cu siguranţă în Palestina – arabii care aleg să trăiască printre israélien! tind, într-adevăr, să înveţe ebraica şi nu îi hărţuiesc pe evrei; cei care o fac, şi pentru care dominaţia acestor invadatori străini este intolerabilă, ar trebui, cu siguranţă, să fie separaţi de ei: de aici justificarea pentru ruperea Cisiordaniei. [...]

Cu stimă,

Isaiah Berlin

280. [Bertrand Russell, A *History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day,* New York, 1945. prefaţă, p. ix. Referinţele la pagină de mai jos sunt la această ediţie, a cărei paginare diferă din păcate de cea a ediţiei britanice (care omite primul cuvânt din titlul american de pe pagina de titlu, dar nu şi de pe cotor), London, 194(5.] (Vezi şi Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale,* vol. I, II, trad. D. Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 2005; citatele care urmează sunt preluate din vol. I — n. red.)

281. [în prima ediţie (SUA), citată mai sus, textul principal se întinde pe 835 de pagini, în ediţia britanică, 864.]

282. P. 15(trad.rom. cit., p. 33 – n. red.).

283. P. 29(trad.rom. cit., p. 46 – n. red.).

284. P. 38(trad.rom. cit., p. 55 – n. red.).

285. P.143 (trad.rom. cit.,p. 161 - n. red.).

286. P.155 (trad,rom; cit., p. 174 - n; red.).

287. P. 93 (trad. rom. cit., p. 112 – n. red.).

288. P.173 (trad.rom. cit., p. 192 - n. red.).

289. P.184 (trad.rom. cit.,p. 203 - n. red.).

290. P.188 (trad.rom. cit., p. 207 - n. red.).

291. [Pagina 203.Berlin a revenit adesea asupra acestui pasaj din Russell în opera lui de
mai târziu şi şi l-a însuşit.]

292. *Freedom and Organization,* 1814-1914, London [1934].

293. „The Philosophy of Bergson”, *Monist* 22 (1912), pp. 321-347.

294. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, 1932; *The Two Sources of Morality and Religion,* trad. R. Ashley Audra şi Cloudesley Brereton, cu sprijinul lui W. Horsfall Carter, London, 1935. (Vezi şi Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei,* trad. Diana Morăraşu, Institutul European, laşi, 1998 – n. red.)

295. *Sur le succès du Bergsonisme: précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine,* Paris, 1904.

296. Pp. 811-814.

297. Robert A. Kocis, „Towards a Coherent Theory’ of Moral Development: Beyond Sir Isaiah Berlin’s Vision of Human Nature”, *Political Studies* 31, nr. 3 (septembrie 1983), pp. 370-387; de aici încolo „K”.

298; K, p. 371.

299. K, p. 373.

300. *Ibid.*

301. K, pp. 371 şi *passim.*

302. K, p. 383.

303. K, p. 372, p. 378.

304. K, p. 373.

305. *Ibid.*

306. K, p. 374.
307. Deşi nu este aici locul în care să dezvolt această teză, oricine interesat o poate regăsi în „Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought”, *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3, nr. 2 (iunie 1980), pp. 89-106 [retipărit în acest volum].
308. K, p. 374.
309. K, pp. 374-375.
310. K, p. 375.
311. *Ibid.*
312. K, p. 375, p. 387.
313. K, p. 375.
314. *Ibid.*
315. K, p. 376.
316. K, p. 378.
317. *Ibid.*
318. K, p. 379, p. 381, p. 383.
319. K, pp. 380-381.
320. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder,* ed. Henry Hardy, London, 2000, p. 176, citat de K, pp. 381-382.
321. K, p. 381.
322. K, p. 387.
323. *Ibid.*
324. „Towaids a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo”, *Journal of Value Inquiry* 26 (1992), nr. 3, pp. 395-407 (de aici încolo M), la p. 400.
325. M, p. 401.
326. M, p. 400.
327. M, pp. 401-402.
328. M, p. 401.
329. *Ibid.*
330. Pe atunci cercetătoare la Universitatea Jagellonă, Cracovia, Polonia, pregătind o teză de doctorat despre filozofia libertăţii la Berlin, îi scrisese întrebându-l despre ideile sale. Dr. Polanowska-Sygulska a publicat mai târziu o caile despre aceeaşi temă, *Filozofia wolnosci Isaiaha Berlina (Filozofia libertăţii a lui Isaiah Berlin),* Krakow, 1998. Scrisoarea a fost publicată (parţial) în *New York Review of Books,* 23 septembrie 2004, p. 26 şi (integral) în Isaiah Berlin şi Beata Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue,* Amherst, 2006, pp. 39-44.
331. Vezi p. 358, n. 2.
332. Termenul lui Wittgenstein este „Familienähnlichkeit”, tradus de obicei prin „asemănare de familie".
333. *Dialogues des Carmelites* a lui Francis Poulenc.
334. Z [Martin Malia], „To the Stalin Mausoleum”, *Daedalus* 119 nr. 1 *[Eastern Europe... Central Europe... Europe]* (iama 1990), pp. 295-344.
335. *Isaiah Berlin,* London, 1995; reintitulată *Berlin* pentru ediţia broşată, London, 1995.
336. Spiro Agnew (1918-1996), vicepreşedinte al SUA în perioada 1969-1973, a demisionat dupa ce a fost acuzat de corupţie.
36. *Morte d’Arthur.*
37. Isaia 2,2, 2,4, 11,6, 35,1, 35,10.
38. Galateni 3,28.
39. *Stoicorum veterum fragmenta,* voi. 1, p. 262. [Cuvântul grecesc

pentru „păşune[36] [37] [38] [39] [40] [41] [42] [43] [44] [45] înseamnă totodată şi „lege[44].] (Vezi şi Hans von Amim, ed., *Fragmentele stoicilor vechi,* voi. I, *Zenon şi discipolii lui Zenon,* trad. şi note de Filotheia Bogoiu şi Cristian Bejan, Humanitás, Bucureşti, 2016, p. 273 – n. red.)

40. Platón, *Protqgoras* 361b, *Menőn* 87d-88d. (Vezi şi *Protagoras* în Platón, *Opera integrală,* voi. I, trad. Andrei Cornea, Humanitás, Bucureşti, 2021, p. 415: „virtutea se poate învăţa[44]; *Menőn,* trad. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, în Platón, *Opere,* voi. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 397-399 – n. red.)

41. *Etica nicomahicá* 1134b26 [redat liber]. (Vezi şi Aristotel, *Etica nicomahică,* trad. Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 121: „...focul arde la fel şi aici, şi în Persia, pe când dreptul are un caracter evident variabil[44] – n. red.)

42. *Herders sammtliche Werke,* ed. Bernhard Suphan, Berlin, 1877-1913, voi. 29, p. 366.

43. „Ceea ce este crezut oriunde, oricând, de oricine.[44] Vincent de Lérins, *Commonitorium* 2.3.

44. *On Liberty,* capitolul 4: *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson *et al.,* Toronto/London, 1963-1991, vol. 18, p. 281 |*cf* capitolul 3, *ibid.,* p. 261, unde Mill vorbeşte de „experimentarea unor moduri de viaţă”]. (Vezi John Stuart Mill, *Despre libertate,* trad. Adrian-Paul Iliescu, Humanitás, Bucureşti, 2017, p. 119 – n. red.)

45. *Loc. cit.* (vezi p. 9, nota 1).